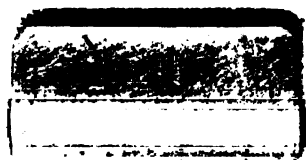




**Thilo,**

# Geschichte der Philosophie.



# Kurze pragmatische

# Geschichte der Philosophie

von

**Chr. A. Thilo,**
Oberconsistorialrath.

---

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.

---

**In zwei Theilen.**

---

**Zweiter Theil.**

## Geschichte der neueren Philosophie.

**Cöthen,**
Verlag von Otto Schulze.
1881.

# Kurze pragmatische

# Geschichte der neueren Philosophie

von

**Chr. A. Thilo,**
Oberconsistorialrath.

---

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.




**Cöthen,**
Verlag von Otto Schulze.
1881.

# Vorrede.

Die Geschichte der neueren Philosophie war von mir zuerst als ein selbständiges Werk bearbeitet und ihr wegen ihres engen Zusammenhanges mit der griechischen Philosophie ein kurzer Abriss dieser als Einleitung vorangeschickt. Da ich später, durch den Wunsch mancher Freunde veranlasst, auch die griechische Philosophie ausführlicher behandelt habe, und diese gegenwärtig den ersten Theil des ganzen Werkes bildet, so ist nicht allein jener kurze Abriss als überflüssig weggefallen, sondern auch Alles, was zur Einleitung gehört, in den Anfang des ersten Theiles verlegt. Indessen kann dieser zweite Theil recht wohl als ein eigenes Werk benutzt werden, da er auch ohne specielle Kenntniss der griechischen Philosophie verständlich ist. Nur wird man dabei einige Meinungen, welche aus der alten in die neuere Philosophie herüber gekommen sind, wohl beachten müssen, da sie entweder das Fundament sind, auf welchem diese fortbaut, oder aber der Gegenstand, welchen sie bestreitet. Zu diesen Meinungen gehören in theoretischer Hinsicht hauptsächlich folgende:

„Das Erkennen ist ein Abbilden der wirklichen Dinge und ihrer Verhältnisse unter einander; es giebt daher keine Erkenntniss, wenn man nicht weiss, was die Dinge an sich sind.

„Die logischen Verhältnisse der Begriffe sind identisch mit den realen Verhältnissen der Dinge. Wie das logische Subject sich zu seinen Prädicaten verhält, so verhält sich die Substanz der Dinge zu ihren Eigenschaften. Wie nämlich die Prädicate die näheren Bestimmungen des Subjectes sind, so sind die Eigenschaften die näheren Bestimmungen dessen, was die Substanz ist, und wie das Subject dasselbe bleibt bei dem Wechsel seiner Prädicate, so auch die Substanz

bei dem Wechsel ihrer Eigenschaften. Das, was die Substanz ist, verhält sich also wie ein Allgemeinbegriff, der näher determinirt werden kann.

„Hieraus folgt weiter einerseits, dass der höchste oder absolut unbestimmte Begriff die wahrhafte Substanz, d. h. das absolut Seiende, ausdrückt, und dass die bestimmten, einzelnen Dinge Modificationen oder Limitationen der absoluten Substanz sind. Andererseits aber folgt daraus, dass eben deshalb nur die vollständig bestimmten Begriffe Ausdrücke der wirklichen Dinge sind; die nicht vollständig bestimmten Begriffe repräsentiren dagegen nur das Mögliche, dasjenige was noch nicht wirklich ist, wohl aber wirklich werden kann.

„Zusammenhängen damit die Begriffe der Materie und der Form. Die Materie ist anfangs nur das mögliche Ding, dem aber doch schon ein Sein zugeschrieben wird; ein wirkliches Ding wird sie durch die Form, d. h. durch die Prädicate, welche sie im Unterschiede von anderen Dingen zu diesem bestimmten Dinge machen. Daher ist die Materie das Leidende, welches die Bestimmungen annimmt, die Form aber das Thätige, welches die Bestimmungen giebt. Später sind alle körperlichen Dinge unter dem Begriffe der Materie zusammengefasst, alle Formen aber in den Geist verlegt, so dass der Geist (Gott) das ursprünglich allein Thätige, die körperliche Materie aber das allein Leidende wird.

„Es giebt also in Wirklichkeit niemals blosse reine Materie, sondern nur schon geformte Materie, d. h. Dinge mit bestimmten Eigenschaften. Vermöge dieser Eigenschaften wirken die Dinge auf einander in der Weise, dass sie dieselben einander mittheilen und dadurch die Veränderungen hervorbringen. Die Eigenschaften gehen sonach von dem einen auf das andere Ding über.

„Ein solches Ding ist auch die Seele oder das Ich. Die Seele hat ursprünglich mehrere Eigenschaften oder Vermögen, aus denen ihre inneren Veränderungen und ihre Wirkungen auf andere Dinge erklärt werden. Ihre allgemeine Eigenschaft oder ihr Wesen aber ist das Denken, weshalb sie auch, vor allem Einflusse anderer Dinge auf sie, ursprünglich Gedanken oder wenigstens Denkformen besitzt.

„Endlich aber ist auch der Begriff des Seins oder der Existenz eine reale Eigenschaft, welche den Dingen entweder nothwendig oder nur zufällig zukommt. Nothwendig soll er der absoluten Substanz, dem Urwesen zukommen, zufällig aber den übrigen Dingen.

„Hinsichtlich der praktischen Philosophie oder der Ethik hat die neuere Philosophie anfangs den Eudämonismus der alten un-

beanstandet aufgenommen. Man glaubte nämlich allgemein, dass es für das Wollen und Handeln des Menschen darauf ankomme, das höchste Gut, d. h. einen Zustand, in dem in jeder Hinsicht das Begehren befriedigt ist, zu erreichen, und dass dazu das tauglichste Mittel die Tugend sei, d. h. die Fertigkeit, das sittliche Gesetz zu befolgen."

Was nun die Bearbeitung der Geschichte der neueren Philosophie in der gegenwärtigen zweiten Auflage betrifft, so ist die Darstellung bei den wichtigsten Partien dahin etwas abgeändert, dass die erläuternden und kritischen Bemerkungen sofort den betreffenden Stellen beigefügt sind und dass der Zusammenhang der verschiedenen philosophischen Richtungen mehr hervorgehoben worden ist; auch sind manche erweiternde Zusätze namentlich bei Des Cartes, Kant, Fichte und Hegel hinzugekommen; Leibniz dagegen hat eine ausführlichere Umarbeitung erfahren.

Die Geschichte der Philosophie über Hegel und Herbart hinaus fortzusetzen, habe ich keinen Grund gefunden. Denn in den späteren philosophischen Versuchen zeigte sich keine wirklich neue und präcise Bearbeitung der Begriffe, welche mich zu einer Fortführung der Geschichte über das Bisherige hinaus hätte veranlassen können.

Schliesslich sage ich meinen Dank für die zahlreichen wohlwollenden Beurtheilungen, welche die erste Auflage dieses Theiles gefunden hat, und biete die gegenwärtige Bearbeitung mit der Hoffnung dar, dass das Ganze an Verständlichkeit und Brauchbarkeit noch gewonnen haben werde.

Hannover, im August 1880.

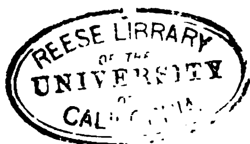
Thilo.

# Zu verbessernde Druckfehler.

Seite 55 Zeile 7 v. u. statt diesen lies: dieser.
„ 306 „ 15 v. u. ist einzuschalten: § 85.

# Inhalts-Verzeichniss des zweiten Theiles.

---




# Der Uebergang zur neueren Philosophie.

§ 1.

In den letzten Jahrhunderten des Alterthums war der mit aristotelischen, pythagoreischen und stoischen Elementen versetzte Platonismus, von dem der s. g. Neuplatonismus im engeren Sinne nur die ausgebildetste Art war, in den ernsteren und religiös gestimmten Gemüthern der Gebildeten die herrschende Ansicht geworden. Es war daher natürlich, dass diejenigen unter ihnen, welche sich dem Christenthume zuwandten, sowohl die Lehre desselben unwillkürlich mit den Vorstellungen jener Philosophie appercipirten, als auch wiederum diese durch die christlichen Gedanken modificirten.

Die Darstellung der Art, wie dieses geschah, ist nicht dieses Orts, da sie zur Aufgabe der christlichen Dogmengeschichte gehört. Nur beispielshalber mag kurz auf den für die späteren Zeiten einflussreichsten Kirchenvater Augustinus hingewiesen werden. Derselbe sagt nicht bloss, dass die platonischen Philosophen den Christen am nächsten ständen, sondern zeigt auch in seinen eigenen Ansichten, wie sehr er mit der Milch des damaligen Platonismus getränkt ist. Wer die Wahrheit erkennen will, erklärt er z. B., muss in sich selbst zurückkehren und dann, wenn er die Veränderlichkeit seiner Seele erkannt hat, sich selbst übersteigen und die einzelnen vielen Güter fahren lassen, um das Gute selbst zu schauen, d. h. den Gott, der nicht durch Theilnahme am Guten gut ist, sondern der das ist, wodurch alles Andere gut ist. — Gott ist absolut einfach, d. h. seine Substanz ist nicht von seiner Qualität verschieden, (sonst wäre er aus dem *ὑποκείμενον*, der Materie, und der Form zusammengesetzt); daher ist er selbst das, was er hat; er ist das Leben, die Weisheit, die Gerechtigkeit u. s. f. — Es ist für Augustinus ferner fraglich, ob irgend eine positive Aussage über Gott im eigentlichen Sinne gilt, (d. h. alle Prädicate gelten von ihm nur im eminenten Sinne, den wir aber nicht kennen), mit Bestimmtheit wissen wir nur das, was

er nicht ist. — In dem Worte Gottes (seinem ewigen Sohne) erkennen die Engel (welche das Licht sind, das Gott zuerst gegchaffen hat) Alles in seiner Wahrheit; denn in ihm haben sie ihre Ursachen, Formen oder Begriffe (*rationes*, *λόγοι*), nach welchen sie gebildet sind. — Die Welt ist nicht einfach, wie das Ewige, sondern mannigfaltig und nur einartig (hat an der Einheit nur Theil), und ist nicht in der Zeit, sondern mit ihr geschaffen. — Die Seele ist ganz in jedem Theile des Körpers. — Das Böse ist ein Defect, ein Mangel des Guten; alles Sein aber ist an sich gut. — Das letzte Ziel ist das Geniessen Gottes (*frui deo*) u. s. w. —

Während nun solche blosse Aufnahme vorhandener Philosopheme und ihre Verschmelzung mit christlichen Begriffen nicht als eine wirkliche Fortbildung der Philosophie bezeichnet werden, und daher wohl von einer Philosophie, welche die Kirchenväter hatten, aber im Allgemeinen nicht von einem Philosophiren, welches sie übten, geredet werden kann, so findet sich doch bei ebendemselben Augustinus, aber nur ganz vereinzelt, auch ein selbständiger, bedeutender philosophischer Gedanke, und zwar gerade derjenige, welcher nach langen Jahrhunderten bei Des Cartes wieder lebendig und ein Hauptausgangspunkt der neueren Philosophie geworden ist. Er sagt nämlich, sich gegen die Skeptiker wendend: *Nulla . . . Accademicorum argumenta formido, dicentium: quid, si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum, si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est, me esse, si fallor. Quia igitur essem, si fallerer, etiam si fallerer, procul dubio in eo quod me novi esse, non fallar* (de civ. dei l. 11. cp. 26.). —

Allein wie dieser Gedanke selbst einen so bedeutenden Denker, wie den Augustinus, nicht zu einer ferneren philosophischen Untersuchung anregte, so war jene ganze Zeit überhaupt nicht dazu angethan, eine wirklich freie Untersuchung zu fördern, welche nur dem reinen Streben nach einer in logisch nothwendigem Gedankengange zu gewinnenden allgemeinen Erkenntniss gewidmet gewesen wäre. So lange der Geist der Völker, welche im Mittelalter die Träger der fortschreitenden Cultur waren, noch damit beschäftigt war, die überlieferte antike Cultur in seinen eigenen Besitz zu verwandeln, konnte er sich noch nicht zu einem freien, prüfenden Ueberblick über die aus ihr aufgenommenen Gedanken erheben.

Nun war ferner im Mittelalter das geistige Interesse insbesondere ein vorwiegend kirchlich religiöses, und Geistliche waren die hauptsächlichsten Förderer des wissenschaftlichen Fortschritts. Damit war

es gegeben, dass das kirchliche Dogma das Hauptobject der denkenden Betrachtung wurde. Dieses aber stand damals, wenigstens in seinen Grundbestandtheilen, in der allgemeinen Ueberzeugung als absolute Wahrheit unbezweifelt fest. Das Denken ging deshalb nicht auf eine Prüfung desselben aus, sondern vielmehr auf einen wissenschaftlichen Beweis der geglaubten Wahrheit, oder man strebte, wie Anselmus sagte: *rationabili necessitate intelligere: esse oportere omnia illa, quae nobis fides catolica de Christo credere praecipit.*

Um nun eine solche vernünftig nothwendige Einsicht zu gewinnen, hatte man im Anfange kein anderes Mittel als die überlieferte Denkweise und die allgemeinen Sätze eben jener platonischen Philosophie, unter deren Einflusse die christliche Dogmenbildung vorgegangen, die von der Autorität eines Augustinus empfohlen, und deren Grundsätze in hoch angesehenen kirchlichen Schriften, z. B. des Dionysius *Areopagita*, zu finden waren. Daher überwog im Anfange der s. g. Scholastik der Realimus, d. h. die Ansicht, dass das Allgemeine (*νοητά*) das wahrhaft Seiende sei, und die man in die Formel: *universalia ante rem* zu fassen pflegte.

§ 2.

Dieser Realismus zeigt sofort bei dem ersten Denker, welchen man bald für den Vorläufer, bald für den ersten Anfänger der mittelalterlichen Scholastik zu halten pflegt, Scotus Erigena, seine Natur und seine Absurdität in völliger Nacktheit. Nach ihm steigt Gott, die Ursache von Allem und die höchste Güte, der zugleich einfach und vielfach ist, zuerst durch das allgemeine Wesen aller Dinge, dann durch die allgemeinsten Gattungen zu den weniger allgemeinen und von diesen durch die besonderen Arten zu den Individuen herab, um dann durch dieselben Stufen von der unendlichen Mannigfaltigkeit des Daseienden zur einfachen Einheit zurückzukehren, so dass Gott Alles und Alles Gott ist. Das wirkliche Geschehen verläuft also nach der Weise der logischen Determination und Abstraction. Auf gleiche Weise verwandelt Erigena die logische Beziehung der neun letzten Kategorien des Aristoteles auf die erste (die *οὐσία*) in ein reales Herausgehen aus derselben und in ein Zurückgehen in dieselbe. Ja wie im logischen Sinne ein und derselbe Begriff die Art eines höheren und die Gattung eines niederen sein kann, so soll auch das Accidenz einer Substanz zugleich die Substanz für andere Accidenzen sein. — Die völlige Nacktheit, in welcher hier die Thorheit eines solchen Denkens auftrat, wäre geeignet gewesen, für immer

von derselben zurückzuschrecken, wenn damals irgendwo ein freies Denken vorhanden gewesen wäre. Aber nicht aus diesem Grunde wurden Erigena's Ansichten verworfen, sondern weil der mit der kirchlichen Lehre unvereinbare Pantheismus in ihnen zu deutlich hervortrat. —

Dagegen gewann ein anderer Denker, Anselmus von Canterbury, bis tief in die neueren Zeiten hinein desto grösseren Einfluss auf die Religionsphilosophie, weil seine Beweise für das Dasein Gottes der positiven Theologie förderlicher zu sein schienen, obgleich sie auf demselben realistischen Grunde ruhten.

Dieser suchte nämlich zunächst im Allgemeinen zu beweisen, dass es nur Ein Princip für Alles, nicht aber mehrere geben könne. „Denn, sagt er, wenn mehrere Einzelne durch sich selbst sind, so ist es doch Eine Kraft oder Natur des durch sich selbst Existirens, welche sie haben, so dass sie an sich sein können. Es ist aber kein Zweifel, dass sie eben durch dieses Eine sind, durch welches sie es haben, dass sie an sich sind. Also ist es wahrer, dass Alles eben durch dieses Eine ist, als durch die Mehreren, welche ohne jenes Eine nicht sein können." — Hier wird also offenbar der allgemeine Begriff des durch sich selbst Seins in ein reales Wesen verwandelt nnd dieses zugleich als eine Kraft gedacht, welche Anderem, das noch nicht ist, das Sein geben kann. Dieses Andere soll dann, „weil es vom Nichtsein angefangen hat", nicht eigentlich und nicht absolut sein. Dessen Sein ist also nur Schein, womit der Pantheismus gegeben ist, da das Eine Princip allein wahrhaft sein soll. Ausserdem sieht man hier zwei Gedanken hervortreten, welche auch noch in der neueren Philosophie eine grosse Rolle spielen, dass nämlich zum Sein eine Kraft (Ursache) gehöre, und dass die einzelnen Dinge Modificationen einer Ursubstanz sind. —

Der berühmte ontologische Beweis Anselm's lautet dann folgendermassen: *Insipiens, quum audit hoc ipsum, quod dico: bonum, quo majus nihil cogitari potest, intelligit utique, quod audit; et quod intelligit, utique in ejus intellectu est, etiam si non intelligat, illud esse. Convincitur ergo insipiens, esse vel in intellectu aliquid bonum, quo majus cogitari nequit, quia hoc, quum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. At certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim quo majus cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo quo majus cogitari non potest, majus cogitare potest, sc. id, quod tale sit etiam in re. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. Hoc ipsum autem sic vere est, ut nec cogitari possit, non esse. Nam potest cogitari*

*aliquid esse, quod non possit cogitari non esse, quod majus est utique eo, quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo majus nequit cogitari, potest cogitari non esse, id ipsum quo majus cogitari nequit, non est id, quo majus cogitari nequit, quod convenire non potest. Vere ergo est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse, et hoc es tu, Domine Deus noster.* —

Anselm vereinigt in diesem Beweise zwei Fehler. Zuerst sieht er das Gedachtwerden eines Gegenstandes als eine Art seiner Existenz an (er existirt im Verstande), die mit der wirklichen Existenz desselben Gegenstandes verglichen werden könne, obgleich das Sein im Verstande offenbar nur eine Phrase ist, durch welche von dem Gegenstande und seiner Existenz nichts ausgesagt wird. Denselben Fehler wird man bei Des Cartes wiederfinden.

Sodann vergleicht Anselm einen Gegenstand, dessen Existenz man nothwendig setzen muss, mit einem anderen, von dem man denken kann, dass er nicht sei, und schreibt jenem einen höheren Grad von Realität zu; obgleich doch die Nothwendigkeit einen Begriff (d. h. seinen Inhalt) als seiend zu setzen oder nicht, nur von dem Zusammenhange abhängt, in welchem er in unserem Denken mit anderen Begriffen steht. Diese Nothwendigkeit kann also nicht als ein integrirendes Merkmal dieses Begriffes selbst angesehen werden. Beide Fehler kommen endlich in der Ansicht überein, dass ein Ding einen höheren oder niedrigeren Grad des Seins haben könne als ein anderes. Dieser Ansicht aber liegt wiederum die falsche Meinung zum Grunde, als sei das Sein eine Qualität des Gegenstandes, welche seinen Begriff mit constituire, und diese Meinung wurzelt endlich in jenem platonischen Realismus, welcher glaubt, dass jeder allgemeine Begriff ein Seiendes ausdrücke. — Diese Abhängigkeit Anselms vom Platonismus tritt noch deutlicher bei einem anderen seiner Beweise für das Dasein Gottes hervor, nach welchem alle einzelnen Güter, alles Grosse oder Hohe, alles Seiende überhaupt, ein absolut Gutes, Grosses, Seiendes voraussetzen sollen, welches eben Gott ist. Dieser ist also der Complex aller Ideen, von denen dann aber, um der Vielheit in dem absolut Einfachen zu entgehen, wieder behauptet wird, dass sie in Gott mit einander identisch seien. —

## § 3.

Im weiteren Verlaufe der Scholastik milderte sich zwar der Einfluss des Neuplatonismus, als man mit den Werken des Aristoteles selbst näher bekannt wurde, und man suchte nun die drei Formeln,

durch welche man das Verhältniss des Allgemeinen zu den Dingen ausdrückte, dahin zu vereinigen, dass man die Universalien *ante rem* im göttlichen Verstande, *in re* in den erschaffenen Dingen und *post rem* in unserem Verstande existiren liess. Aber der wachsende Einfluss des Aristoteles hatte eine bedeutende Folge eigentlich nur für den Umfang der Religionsphilosophie. Man sah ein, dass man die positiven Dogmen der christlichen Religion nicht mit den Mitteln der aristotelischen Philosophie, in welcher man damals die menschliche Vernunft erblickte, beweisen konnte und beschränkte sich daher meistens nur darauf, die Gegenstände der natürlichen Theologie, das Dasein des Einen Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die menschliche Freiheit mit philosophischen Beweisen zu versehen. In dieser Gestalt ging der vorwiegend theologische Charakter der Scholastik auf die neuere Philosophie über.

Die philosophische Denkweise aber wurde durch die verschiedenen Ansichten über die Universalien im Grunde nicht geändert und die Erkenntniss nicht gefördert. Denn so lange man überhaupt in dem platonisch-aristotelischen Gedankenkreise befangen blieb, wähnte man überhaupt in empirischen Begriffen das wahre Wesen der Dinge zu erkennen, sah in dem Verhältniss des logischen Subjects zu seinen Prädicaten den Ausdruck des Verhältnisses der Substanz zu ihren Accidenzen und glaubte das Geschehen erklärt zu haben, wenn man ein und denselben Begriff als ein Vermögen seiner eigenen Wirklichkeit voranschickte oder, was dasselbe ist, ein und denselben Begriff sowohl als Ursache als auch als Wirkung derselben dachte *(qualis causa, talis effectus)*. Gerade diese letztere Genügsamkeit, welche mit der Erklärung des Geschehens zufrieden ist, wenn man es auf eine Ursache zurückführen kann, in welcher derselbe Begriff wie in der Wirkung enthalten ist, erregte bei den neueren Philosophen Verachtung und Widerwillen gegen die eingebildete Weisheit der Scholastik. So sagt z. B. Leibniz, nach seinem Sinne sei es keine sehr schöne Erklärung einer Erscheinung, wenn man ihr ein besonderes Princip zuwiese, dem Bösen ein *principium maleficum*, dem Kalten ein *primum frigidum*; es gäbe nichts, das leichter, aber auch platter wäre (Leibn. oper. phil. ed. Erdmann p. 549.); und er verspottet die Scholastiker wegen ihrer erdichteten *qualitates* oder *facultates occultae*, die man sich wie kleine Dämonen oder Kobolde dächte, die ohne Weiteres thun könnten, was man wünschte, als wenn die Taschenuhren die Stunden durch eine *„faculté horodeictique“* anzeigten, ohne Räder nöthig zu haben (ib. p. 204.).

Ausserdem aber war die eigentliche Bedeutung der hauptsächlichsten metaphysischen Begriffe der überlieferten Philosophie schon längst verloren gegangen, weil man von den Verlegenheiten des Denkens, in denen sie ursprünglich gebildet waren, keine Ahnung mehr hatte. Dies zeigt sich besonders bei dem Begriff der Materie. Diese ist nicht mehr das μὴ ὄν des Plato, auch nicht mehr das an sich unerkennbare δυνάμει ὄν, welches nicht ohne Form sein kann, bei Aristoteles, sondern sie ist unter den derben Händen der Scholastiker zu dem eigentlich Realen der sinnlichen Dinge geworden, welches auch ohne Form sein kann; denn sie lehren, dass Gott zuerst die Materie, als das Substrat der Dinge, geschaffen und der schon geschaffenen die substantiellen Formen hinzugefügt habe, durch welche sie zur bestimmten Materie und dann weiter zu den einzelnen Dingen geworden sei. Hierdurch dreht sich aber das ursprüngliche Verhältniss der Materie zu den Ideen völlig um. Bei Plato waren die Ideen (die Formen, *essentiae*) das wahrhaft Seiende, die Materie das Nichtseiende. Ist nun aber die Materie zum realen Substrat geworden, so ist sie das Seiende; die Formen oder Essenzen aber sind, insofern sie noch nicht in der Materie sind, das bloss Mögliche, welches erst durch seine Verbindung mit der Materie wirklich wird, oder, wie die Scholastiker sagen, die Materie ist bei dem Dinge das *esse, quo est*, die Formen aber das *esse, quod est*. Was das Ding ist, existirt natürlich nicht ohne das, wodurch das Ding ist, oder ohne die Materie. Bei dem höchsten Princip aber oder bei Gott soll kein Unterschied zwischen dem *esse* und der *essentia* sein, weil er sonst nicht absolut einfach wäre, wie er doch nach der traditionellen Ansicht sein muss.

Auch diese Umstellung der Begriffe Materie und Form ist auf die neuere Philosophie übergegangen. —

Die Seele denken die Scholastiker zwar mit Aristoteles als Form des Körpers, zugleich aber mit Plotinus als Substanz, um ihre Unsterblichkeit zu retten, und behalten die platonische Ansicht bei, dass sie an sich die reine Erkenntniss der Dinge besitzt, die nur durch ihre Verbindung mit dem Leibe getrübt wird. Auch von dieser Ansicht werden sich die Nachwirkungen in der neueren Philosophie zeigen. —

## § 4.

In Bezug auf die Ethik hätte der wahre Gehalt der christlichen Sittenlehre diesen christlichen Philosophen Veranlassung geben können, sich über die Grundanschauungen der antiken Ethik zu erheben.

Allein auch bei den bedeutendsten Scholastikern bleibt die Ethik in den Banden des Aristoteles befangen; sie bleibt Güterlehre und damit Eudämonismus, wenn auch nicht mehr in der genuinen ursprünglichen Gestalt. Das höchste Gut ist nicht mehr primär ein subjectives, sei es geniessendes oder thätiges oder beschauliches Leben, sondern, dem in neuplatonischer Form aufgefassten Christenthum gemäss, das höchste objectiv Seiende, der Gott selbst, und dann erst subjectiv nach Plotin und Augustin das Geniessen Gottes. Mochte nun auch durch die in der christlichen Offenbarung gegebene Idee des heiligen Gottes und liebreichen Vaters wenigstens theilweise ein reinerer Gehalt in die scholastische Ethik eindringen, so blieb doch die Tugend immer nur ein Mittel zur Seligkeit, d. h. zum vollen Geniessen Gottes; das letzte Ziel war also immer die Glückseligkeit. Indessen findet sich bei den Scholastikern insofern eine Fortbildung der Ethik, als sie den Begriff des Gesetzes und der Pflicht weiter ausbilden und den Unterschied des natürlichen und positiven Gesetzes, damit aber auch den zwischen Naturrecht und positivem Recht zu, fixiren anfangen. Die dogmatische Lehre von Sünde und Gnade veranlasste endlich, den Begriff der Willensfreiheit näher zu bearbeiten, als es im Alterthum geschehen war. Es traten die Gegensätze des Determinismus und Indeterminismus einander gegenüber, indem Thomas von Aquino in dem *liberum arbitrium* nur die Motivirbarkeit des Willens durch Vorstellungen sah, Duns Scotus aber sich auf die Seite eines gänzlich indifferenten Willens stellte und zwar so sehr, dass er diese Indifferenz auch dem göttlichen Willen zuschrieb und deshalb behauptete, der Unterschied von gut und böse hänge nur von der Willkür Gottes ab.

§ 5.

Den ersten Stoss erhielt die Scholastik durch das Auftreten des Nominalismus, welcher die allgemeinen Begriffe für natürliche, wenn auch nicht willkürliche Begriffe, des Verstandes ansah und hiermit selbst zu einer vorurtheilsfreieren Ansicht der Dinge zurückkehrte. Indessen wurde erst durch die Wiederherstellung der Wissenschaften und durch die Reformation die Macht der Scholastik gebrochen. Indem nun aber die Geister sich der doppelten Autorität der Kirche und des Aristoteles zugleich zu entwinden suchten, ohne Kenntniss und Besonnenheit genug zu haben, um auf methodischem Wege die Wahrheit zu suchen, entstand eine Uebergangsperiode voll verworrenen Ringens, zumal kein bedeutender Geist auftrat, welcher sich Autorität

hätte verschaffen können. Ein grosser Theil der als Philosophen angesehenen Männer verlief sich in ein unklare Mystik, in welcher die Einheit der Gegensätze *(coincidentia oppositorum)* bei Nicolaus von Cusa die Nothwendigkeit, dass das Eine den Widerspruch in sich habe, bei Jacob Böhme und die Einheit des Universums vermöge der einen allgemeinen Weltseele bei Jordano Bruno als Vorboten und Nahrung für spätere Verirrungen zu bemerken sind.

Von ungleich grösserer Bedeutung war es, dass sich durch die Entdeckungen des Copernicus, Galiläi, Kepler, die Entdeckung America's u s. w. die empirische Ansicht der Welt völlig umgestaltete, und der Geist der Naturforschung sich zu regen begann. Hierdurch wurde der Blick auch mancher Philosophen wieder unmittelbar auf das eigentliche Object der theoretischen Philosophie, auf die gegebene Wirklichkeit gelenkt. Wie wenig Nachhaltiges aber die Naturphilosophen jener Zeit auch geleistet haben und wieviel Vorurtheile ihnen noch anklebten, so begannen sie doch wenigstens wieder unabhängig von aller recipirten kirchlichen und philosophischen Autorität eine unbefangene Naturbeobachtung und erkannten, dass man sich bisher eine Welt nach Gutdünken gebildet habe.

§ 6.

Auf der Schwelle der neueren Zeit steht Baco von Verulam. Er zeigt eine kräftige aber noch dunkle Erkenntniss von der Unfruchtbarkeit der scholastischen Philosophie und sucht nach einer besseren wissenschaftlichen Methode, die sich jedoch nur auf das inductive Verfahren bezieht; von den Erfordernissen des Denkens für die über das Gegebene sich erhebende Speculation aber hat er noch keinen Begriff.

In seinem Kampfe gegen den von Aristoteles herrührenden Formalismus erklärt er die Logik für unnütz zur Auffindung der Erkenntniss, da der logische Syllogismus seiner Form nach nur schon Bekanntes verknüpfe und die Feinheit der Naturerscheinungen nicht erreichen könne. Gehe man zumal von falschen Beobachtungen oder voreiligen Abstractionen aus, so liefere er bei aller formellen Richtigkeit doch nur falsche Schlüsse. Damit die Einsicht den Dingen gleich werde, und die Wissenschaft ein Bild des Wesens liefere, müsse man sich vor allen Vorurtheilen, vornämlich vor vier Arten Idolen hüten. Diese sind 1) *idola tribus,* die dem ganzen Menschengeschlechte anhängen, weil der Verstand (nach Plato), anfangs durch Begierden und Affecte getrübt, kein reines Licht ist und sich zu den Strahlen der Dinge

wie ein unebener Spiegel verhält, der erst eben geschliffen werden muss. 2) *idola specus*, Vorurtheile, die auf der Subjectivität der Einzelnen beruhen. 3) *idola fori*, welche im Verkehr der Menschen durch die Sprache entstehen. Man soll also nicht in Worten philosophiren, da es Worte für Dinge giebt, die nicht existiren und umgekehrt. 4) *idola theatri*, welche aus Unterwerfung unter die Autorität der öffentlichen Meinung entspringen, die sich mit dem Ansehen einer geltenden Religion oder Philosophie bekleidet.

Will die Wissenschaft ein Bild des Wirklichen sein, so darf die Natur nicht anticipirt, sondern sie muss interpretirt werden; d. h. man muss sich ohne alle vorgefasste Meinung über das, was wirklich ist und geschieht, der Beobachtung des Vorhandenen überlassen, um durch Induction die wahren Naturgesetze zu finden. Die wahre Induction tappt aber nicht blind umher, greift einzelne Fälle heraus und übersieht andere, sondern sie verfährt methodisch und ihres Zieles bewusst. Nach Feststellung und Sammlung der einzelnen Thatsachen untersucht sie die Bedingungen derselben, um die wesentlichen von den zufälligen zu sondern. Denn nur dann ist man zur Erkenntniss des Naturgesetzes für einen besonderen Fall oder der Nothwendigkeit einer Bedingung dieser Thatsache gelangt, wenn derselben keine negativen Instanzen entgegenstehen. Zu solchem methodischen Verfahren ist eine Kunst des Experimentirens nöthig, eine vielfältige vergleichende Beobachtung mit Hülfe von Instrumenten, die besonders die prärogativen Instanzen herauszufinden weiss, d. h. solche Fälle, die über eine ganze Classe ähnlicher Fälle mit Einem Zuge entscheiden. Hat auf diese Weise die methodische Induction durch das Experiment zum Gesetz geführt, so führt die Deduction zur Anwendung des Gesetzes, zu neuen Experimenten, zur Erfindung. Diese empirische Naturbeobachtung, welche die Naturgesetze erkennen will, darf sich nur an die wirkenden, nicht an die Zweck-Ursachen halten, denn nur jene geben Aufschluss über die Bedingungen einer Thatsache. — Diese auf methodischer Induction beruhende empirische Naturwissenschaft war für Baco der eigentliche Kernpunct seines Strebens. Er ging ihm aber nicht aus blosser theoretischer Wahrheitsliebe nach, sondern aus dem praktischen Gesichtspuncte des allgemeinen Besten. Denn der Zweck alles Wissens ist ihm die Herrschaft der Menschen über die Natur; der Mensch aber vermag nur soviel, als er weiss; Kenntniss ist Macht. Nur im Dienste dieses utilistischen Empirismus sucht er auch nach einem höchsten Abschluss der Wissenschaft und meint, durch die Beachtung der natürlichen

Aehnlichkeit der Dinge werde man endlich zur Erkenntniss der Welt als eines einheitlichen lebendigen Organismus gelangen. Wie diese Meinung schon zeigt, ist er auch sonst noch vielfach in den überkommenen Begriffen und Denkweisen der alten Philosophie befangen. So legt er z. B. den Körpern ein Bestreben bei, sich gegenseitig zu berühren, damit keine Leere entstehe, also einen *horror vacui;* ferner ein Bestreben, sich mit dem ihnen Verwandten zu grösseren Körpern zu verbinden, weshalb das Dichte nach der Erde, das Feine und Leichte nach dem Umfange des Himmels strebe. Dies ist ganz dieselbe Weise, wie auch die Früheren die Natur durch allerlei Vermögen und Tendenzen, welche sie ihr beilegten, zu erklären suchten. Dahin gehören auch die Lebensgeister, welche bei ihm eine grosse Rolle spielen, indem er zwischen dem greifbaren Wesen der Körper und den in ihnen eingeschlossenen Geistern unterscheidet und von diesen untersucht wissen will, ob sie dick oder dünn, luftig oder feurig sind. Diese Geister sind offenbar ein Ableger der *πνεύματα* der Stoiker.

Für seine Zeit förderlich war er ausserdem durch die von ihm aufgestellte Encyclopädie der Wissenschaften, auch wenn er dabei nur das Vorhandene sammelte und das noch Fehlende und zu Bearbeitende andeutete.

Das Fachwerk der Wissenschaften legte er nach den Hauptseelenkräften an: dem Gedächtniss, der Phantasie und der Vernunft. Dem ersten reiht er die historischen Wissenschaften an, der zweiten die Kunst und Poesie, der dritten die eigentliche Wissenschaft, welche die Ursachen der Dinge sucht.

Diese zerfällt daher zuoberst in die Wissenschaft der übernatürlichen und der natürlichen Ursachen. Die erste ist die positive, geoffenbarte Theologie, die er aber gänzlich von aller philosophischen Untersuchung ausschliesst. Denn die positive Religion hängt ihm gänzlich von der göttlichen Willkühr ab. Wie daher derjenige, welcher sich an einem Spiele betheiligen will, den willkührlich festgestellten Regeln desselben sich unterwerfen muss, ohne daran zu rütteln, so muss man auch die Regeln der geoffenbarten Religion einfach annehmen, ohne sie kritisch zu untersuchen.

Die Erkenntniss der Dinge aus natürlichen Ursachen oder die Philosophie hat drei Objecte: Gott, Welt und Mensch. Sie zerfällt aber 1) in die noch nicht vorhandene *philosophia prima,* welche die Axiome aufstellt, die allen Wissenschaften gemeinsam sind (man vergl. die spätere Ontologie Wolf's und die Logik Hegel's), 2) die

natürliche Theologie, welche Gott durch das Medium der Dinge, also nur in gebrochenem Strahl erkennt. Diese Mittel sind ihm die zwar aus der Physik, nicht aber aus der Philosophie überhaupt verbannten Finalursachen, auf welche man bei der Beobachtung der Dinge geführt wird. Bemerkenswerth ist sein Ausspruch: Gerade jene philosophische Schule des Leukipp, Demokrit und Epikur, die vor allen andern des Atheismus beschuldigt wird, giebt näher betrachtet den klarsten Beweis für die Religion. Denn es ist immer wahrscheinlicher, dass die vier veränderlichen und ein fünftes unveränderliches Element (nach Aristoteles), die von Ewigkeit so genau zusammenhängen, keines Gottes bedürfen, als dass die zahllosen Atome und Keime, die ohne Ordnung umherirren, diese Ordnung und Schönheit des Weltalls ohne einen göttlichen Baumeister hätten hervorbringen können.

Diese natürliche Theologie ruht 3) auf der theoretischen Naturphilosophie, deren erster Theil, die Physik, die wirkenden Ursachen, und deren zweiter, die Methaphysik, die Finalursachen sucht.

Der Gegenstand der Physik sind nur die Körper, ihr angewandter Theil ist die praktische Naturphilosophie — Mechanik, natürliche Magie und deren Hülfswissenschaft, die Mathematik.

Die Wissenschaft vom Menschen umfasst: 1) die Physiologie, mit vielen Unterabtheilungen: Medicin mit Diätetik, Pathologie, Makrobiotik, vergleichende Anatomie u. s. w., Kosmetik, Athletik. 2) die Psychologie. In dieser wird noch auf aristotelische Weise die sinnliche von der vernünftigen Seele unterschieden; jene wird auf natürlichem Wege erzeugt, diese vom Schöpfer eingehaucht. Jene ist eine körperliche Substanz, die ihren Sitz im Gehirn hat und nur wegen ihrer Kleinheit unsichtbar ist. Den Geist aber bekennt Baco nicht zu begreifen. 3) die Logik, die Wissenschaft vom richtigen Gebrauche des Verstandes, mit Mnemonik und Rhetorik. 4) die Ethik oder die Kunst zu handeln. Der menschliche Nutzen ist das Ziel des Handelns; das Nützliche also das Gute; das höchste Gut das gemeine Beste; da die Gesellschaft mächtiger ist, als das Individuum, so ist auch das Gemeinwohl besser, als das Privatinteresse. Soll die Ethik die Tugend, d. h. die Ausübung jener Pflicht, das höchste Gut zu erstreben, lehren, so bedarf sie vor allem der praktischen Menschenerkenntniss, welche lehrt, wie die Leidenschaften der Vernunft zu unterwerfen sind, indem sie dieselben in ein natürliches Gleichgewicht setzt, in welchem sie sich gegenseitig im Zaum halten. Hieraus entspringt die herrschende Gemüthsruhe. (Hierin ist das lange Zeiten beherrschende Thema der Ethik ausgesprochen.)

5) die **Politik**, die Kunst den Staat nach gemeinnützigen Zwecken zu lenken.

Dieser der Form nach eudämonistischen Ethik liegt unerkannt und unverstanden hauptsächlich die Idee des Wohlwollens zum Grunde, der es darauf ankommt, die Güter des Lebens zu schaffen und zu verwalten. Mag man das negative Verdienst Baco's, die Erhebung über die Scholastik, und das positive, eine bessere Methode der Physik, so hoch oder niedrig anschlagen, als man will, für die eigentliche Metaphysik und für die wahre Form der Ethik hat er so gut wie nichts geleistet. Seine aristotelische Ansicht von der sinnlichen und geistigen Seele ist aber ein deutlicher Beweis, dass er noch vor dem Anfange der neueren Philosophie steht, wie sich das sofort ergeben wird.

---

# Die neuere Philosophie.

## Erste Periode.

## Von Des Cartes bis auf Kant.

### § 7.

Die neuere Philosophie beginnt nicht schon da, wo die Scholastik negativ bestritten und zerstört wird, sondern erst da, wo eine positiv neue Bearbeitung der Begriffe anhebt.

Die negative Bedingung eines freien selbständigen Forschens — die Befreiung von den Autoritäten, einerseits den kirchlichen Dogmen, andererseits den philosophischen Satzungen des Aristoteles — war schon von den Vorläufern der neueren Philosophie angestrebt worden. Seit Des Cartes aber hielt man mit deutlichem Bewusstsein daran fest, dass nur das als Philosophie gelten könne, was die menschliche Vernunft, abgesehen von aller Offenbarung, von Gott und der Welt durch freies, nur der Natur der Sache sich hingebendes Denken erkennen kann. Die fortwährenden heftigen Religionszänkereien, welche seit der Reformation bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts dauerten und in England, Frankreich und Deutschland zu blutigen Kriegen und Umwälzungen führten, mussten energisch denkende Geister zu dem Versuche treiben, abgesehen von Allem, was als positive Religion galt, sich eine selbsteigene theoretische und praktische Ueberzeugung zu schaffen, welche allein auf der Evidenz der Begriffe und ihres Zusammenhangs ruhte. Daneben entzündeten zugleich die neu erwachten Naturwissenschaften einen energischen Eifer, die durch die grossartigen Entdeckungen jener Zeiten veränderte Weltanschauung begriffsmässig aufzufassen und zu verarbeiten.

Das positiv Neue aber, was mit Des Cartes in die Philosophie eintritt, ist der Anfang der idealistischen Weltbetrachtung. Dieser

Anfang des Idealismus drückt sich in dem bei den Hauptrepräsentanten dieser ersten Periode, Des Cartes, Locke und Leibniz, sich übereinstimmend findenden Satze aus, dass die Existenz des Geistes gewisser sei, als die des Körpers. Es ist aber unter diesem Idealismus nicht eine s. g. ideale Weltanschauung zu verstehen, welche die theoretische Erkenntniss der Welt in Einklang mit den idealen Forderungen der Aesthetik, Ethik und Religion zu bringen trachtet und daher nicht selten die theoretische Forschung durch praktische Rücksichten beeinflusst und verdirbt; sondern das Wesentliche der idealistischen Betrachtung ist vielmehr die rein theoretische nüchterne Erkenntniss, dass der Inhalt unserer Vorstellungen nicht ohne Weiteres als ein Abbild — sei es ein treues, lückenhaftes oder verzerrtes — der äusseren Dinge angesehen werden darf; dass vielmehr dieser Inhalt zunächst nur für den Ausdruck unseres eigenen inneren Zustandes gelten kann. In unseren Vorstellungen nehmen wir nicht unmittelbar ein Spiegelbild dessen wahr, was wirklich ausser uns ist und geschieht, sondern zunächst nur die Art und Weise, wie wir selbst irgend woher afficirt sind.

Dieser Idealismus kann nun bald mehr bald weniger von dem scheinbar ausser uns Vorhandenen als objectiv gültig stehen lassen oder wegnehmen, bis er endlich in letzter Consequenz alle äussere Ursache des innerlich Geschehenden läugnet. Es wird sich zeigen, wie er anfangs nur die s. g. Materie der Empfindung d. h. die scheinbaren Qualitäten der Dinge, die unmittelbar durch die Sinne empfunden werden, in Anspruch nimmt, dann auch die Formen der Erfahrung, das zeitlich und räumlich geordnete Dasein, und mit ihnen alles Bestehen einer Materie verwirft, aber das Afficirtwerden noch einer äusseren Ursache, einer Einwirkung entweder Gottes oder unbekannter Dinge an sich zuschreibt, bis er endlich in der folgenden Periode bei Fichte seinen Höhepunct erreicht.

Diese idealistische Betrachtung taucht in der alten Philosophie als ein noch unverstandener Gedanke hie und da auf, liegt aber den grossen Philosophen des Alterthums noch fern. Denn wohl halten sie das sinnlich Gegebene nicht für das Seiende selbst, aber nicht aus dem Grunde, weil die Vorstellungen nur die Natur des Geistes ausdrücken, sondern weil sie in den Begriffen des Gegebenen (dem Veränderlichen und in Raum und Zeit Ausgedehnten und Bewegten) Widersprüche entdecken, und sie Widersprechendes nicht als absolut seiend setzen konnten.

In der ersten Periode der neueren Philosophie bis auf Kant ist dieser Idealismus noch ein unbewusster. Man reflectirt noch nicht auf seine Bedeutung und Tragweite. Die bewusste Weltansicht ist vielmehr durchaus realistisch (was nicht mit materialistisch zu verwechseln ist). Im Allgemeinen sucht man als letztes Ziel eine nothwendige Erkenntniss des Seienden und Geschehenden — Gottes, der Seele, der Körperwelt. Die idealistischen Reflexionen entstehen aber aus dem besonnenen Streben nach einem solchen Wissen, dessen Evidenz und Gewissheit alle Möglichkeit einer anderen Annahme ausschliessen soll. Daher namentlich der allgemeine Zweifel des Des Cartes, und Locke's Untersuchung des menschlichen Verstandes. Diesen von der reinsten Wahrheitsliebe beseelten Männern kam es nicht auf einen massenhaften Reichthum dessen an, was sie für gewusst hätten ausgeben können, sondern auf die Sicherheit des Fundamentes und des Fortschritts zu weiterem Wissen. Dass sie aber dennoch Vieles für unzweifelhaft evident annahmen, was es gleichwohl nicht ist, entsprang vornämlich theils aus der unbewussten Herübernahme vieler ununtersuchter Begriffe und Begriffsverhältnisse aus der traditionellen Philosophie, wie Materie und Geist, Möglichkeit und Wirklichkeit, angeborene Principien und Ideen, Gleichsetzung des logischen Subjects mit der Substanz u. s. w., theils aus der Nichtbeachtung der von den älteren griechischen Philosophen, Heraklit, Zeno, Plato, entdeckten Widersprüche in den gegebenen Erkenntnissbegriffen und des von Parmenides gefundenen Begriffs des absoluten Seins.

Mit dieser anhebenden idealistischen Betrachtung stehen die übrigen Hauptbegriffe, welche in dieser Periode zu Problemen wurden, in näherer oder entfernterer Beziehung. Nachdem Des Cartes Geist und Körper streng von einander geschieden und der Materie, dem Ausgedehnten, alle verschiedene Qualität genommen hatte, eben weil die sinnlich gegebenen Qualitäten für ihn keinen Erkenntnisswerth mehr behielten, blieb als mögliches Geschehen in dieser homogenen körperlichen Masse nur die örtliche Bewegung übrig. Es musste sich also die Frage erheben, wie kann aus örtlicher Bewegung des Ausgedehnten das entstehen, was wir in uns als Vorstellung wahrnehmen, die mit Ausdehnung und Bewegung gar nichts Gemeinsames hat, und wie kann umgekehrt eine unkörperliche Vorstellung eine körperliche Bewegung bewirken? mit welcher Frage ein neues, den Alten unbekanntes Problem auftrat. Man fing daher an, nach dem Causalverhältniss zwischen Körper und Geist zu

fragen. Diese Frage erweiterte sich aber durch die Aufmerksamkeit auf ein anderes Begriffsverhältniss. Des Cartes hatte erkannt, dass nichts wirklich sei, als die Substanzen und ihre Affectionen oder Modi. Diese inhäriren ihren Substanzen als nähere Bestimmungen derselben. Während man früher unbedenklich bei dem Verhältniss von Ursache und Wirkung aus einer Substanz etwas in die andere hatte überfliessen lassen, musste man nun fragen: wie kann ein Modus seine Substanz, ohne die er nicht ist, verlassen und in eine andere übergehen? Diese Fragen führten zuerst zu den Systemen des Occasionalismus und der prästabilirten Harmonie.

Endlich, nachdem in dem letzteren Systeme die Causalverbindung zwischen den Dingen als eine reale gänzlich aufgehoben war, glaubte Hume zu finden, dass dem Begriffe der ursachlichen Verbindung überhaupt aller Erkenntnisswerth abgesprochen werden müsse, da man nicht begreifen könne, warum etwas nothwendig sein müsse, weil ein Anderes sei.

Aber die von Des Cartes energisch erneuerte Forschung nach dem, was wirklich ist und geschieht, führte noch zu anderen Fragen, namentlich über die Begriffe der Substanz und der Materie.

In Beziehung auf Gott hatte er die Substanz als das bestimmt, was unabhängig von allem Anderen existirt, in Beziehung auf die weltlichen Dinge, Körper und Geister, aber als das, was zwar unabhängig gegen einander ist, aber zu seiner Existenz der Hülfe Gottes bedarf. Dadurch wurde Spinoza dahin geführt, die Substanzialität der einzelnen bestimmten Dinge gänzlich aufzuheben und sie nur als Modi einer einzigen unendlichen Substanz anzusehen. Des Cartes hatte ferner noch geglaubt, das eigentliche Wesen oder Was der Substanzen zu erkennen, hatte aber daneben, indem er als das Was der körperlichen Materie nur die Ausdehnung setzte, in dieser den Grund der Bewegung und der Veränderung, also einer Wirksamkeit, nicht finden können. Malebranche ging noch einen Schritt weiter und sprach auch den Geistern ein eigenes Princip der Gedankenerzeugung ab und liess ihnen nur die Möglichkeit des Denkens. — Locke stemmte sich gegen die eine Seite dieser Bestimmungen und suchte die Unmöglichkeit, das Was der Substanzen zu erkennen, nachzuweisen; Leibniz dagegen war nicht damit zufrieden, dass die Substanzen kein eigenes Princip der Action haben sollten. Eben deswegen verliess er auch den von Des Cartes beibehaltenen Begriff der Materie, als einer trägen körperlichen Masse, deren Wesen nur in der Ausdehnung bestehe, und setzte an deren Stelle als das Seiende

einfache, unausgedehnte mit ursprünglicher Kraft begabte Monaden, wogegen die Körperwelt bei ihm zu einem Phänomen herabsank. — Im Gegensatz endlich gegen die von der Scholastik und von dem Cartesianismus prätendirte dogmatische Erkenntniss schien es Locke'n nothwendig zu sein, zuerst die Frage nach dem Ursprunge und dem Umfange der menschlichen Erkenntniss aufzuwerfen und also in eine Kritik des menschlichen Erkenntnissvermögens einzutreten. Hiemit mögen die theoretischen Grundfragen bezeichnet sein, welche in dieser ersten Periode der neueren Philosophie das Denken vorzüglich beschäftigten.

In ethischer Hinsicht gelang es dem Denken noch nicht, sich von der Form der antiken Ethik loszumachen. Die Grundfrage war immer die nach dem höchsten Gute; die Form der Ethik blieb also eudämonistisch. Indessen finden sich doch bedeutende Annäherungen an die wahre Gestalt der ethischen Wissenschaft. Durch Hugo Grotius und Hobbes wird der Grund zur philosophischen Rechts- und Staatslehre in der Gestalt eines von der Moral unabhängigen Naturrechts gelegt, in dessen Ausbildung die ethische Hauptarbeit dieser Periode besteht. Das war der erste, wenn auch noch unvollendete Schritt zur Erkenntniss der Selbständigkeit verschiedener ethischer Grundideen. Hobbes erkennt sogar schon die Verschiedenheit der Ideen des Rechts und der Vergeltung, ohne dieser Einsicht jedoch weitere Folgen zu geben. Aber weil man noch nicht vollständig zu trennen verstand, konnte man auch die nothwendige richtige Verbindung der verschiedenen ethischen Ideen nicht finden. In anderer Hinsicht tauchte bei den englischen und schottischen Moralphilosophen die Erkenntniss auf, dass die Ethik überhaupt ästhetischer Natur ist und auf absoluten, an sich selbst evidenten, von aller Begehrung unabhängigen Urtheilen über Willensverhältnisse beruht. Jedoch hatte ihr Denken nicht die Kraft, hierin den fundamentalen Standpunct der Ethik zu erkennen und ihre Form danach gänzlich neu zu gestalten. Die völlige Erhebung über den Eudämonismus gelang erst in der folgenden Periode. —

Die einzelnen philosophischen Systeme dieser ersten Periode sammeln sich in folgende natürliche Gruppen:

1. Die französisch-niederländische Philosophie, welche vorzüglich durch Des Cartes bestimmt wird.

2. Die englische Philosophie, in welcher Locke's Einfluss hervorragt, obgleich sie mit Hobbes beginnt. Ein ihr unwürdiger Ausläufer ist die französische Philosophie des 18. Jahrhunderts.

3. Die deutsche Philosophie, deren Haupt Leibniz ist.

Die französisch-niederländische und die deutsche Philosophie führen die speculative Philosophie weiter, während die englische mit wenigen Ausnahmen sich in empirischen Untersuchungen bewegt, in denselben aber einige richtige, die Speculation vorbereitende Sätze findet.

## I. Die französisch-niederländische Philosophie.

### § 8.

### Des Cartes.

René des Cartes (Renatus Cartesius), geb. zu la Haye in Touraine 1596, im Jesuiten-Collegium zu la Flêche gebildet, lässt sich nach längeren Kriegsdiensten und Reisen in Holland nieder (1629), um sich gänzlich mathematischen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Studien zu widmen; wird von der Königin Christine 1649 nach Schweden gerufen, wo er stirbt 1650. Seine philosophischen Schriften: *Discours de la méthode (dissertatio de methodo). 1637. Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur. 1641.* (Hauptschrift.) *Principia philosophiae. 1644.* 4 Theile (von denen nur die beiden ersten philosophisch bedeutend sind), *1) de principiis cognitionis humanae, 2) de principiis rerum materialium, 3) de mundo adspectabili, 4) de terra. Les passions de l'âme (tractatus de passionibus animae). 1650.* Ausserdem sind viele seiner Briefe zur Erklärung seiner Philosopheme wichtig. Gesammtausgaben: *Opera. Amstelod. 1592—1701. IX tom. 4 vol. Oeuvres complètes de Des Cartes, par V. Cousin. Paris. 1824. X voll. 8. — Bouillier, Fr. histoire de la philosophie Cartésienne. Paris et Lyon. 1854.*

Des Cartes sucht zunächst das Gebiet der Philosophie von dem der positiven Theologie abzugränzen. Dieser überlässt er es, von den geoffenbarten Religionswahrheiten auszugehen und sie zu vertheidigen. Der Philosophie aber soll Alles zufallen, was durch menschliche Vernunftgründe oder durch das natürliche Licht erkennbar und beweisbar sei (Epist. Londini. 1668. I. p. 359.). Daher will er es nicht unternehmen, dasjenige durch menschliche Vernunft zu bestimmen, was vom freien Willen Gottes abhängt (Med. de pr. phil. Amstel. 1650. p. 81.). Hierin liegt die Unterscheidung solcher Wahrheiten, welche durch die Untersuchung allgemein und constant vorhandener Thatsachen und Verhältnisse gefunden werden, und solcher, welche sich allein auf singuläre Ereignisse gründen.

In dem Gebiete nun, welches er der Erforschung durch die menschliche Vernunft überwiesen hatte, glaubte er unter Beobachtung der richtigen Methode des Denkens in eine unabsehbare Weite der Erkenntniss, ohne auf ein objectives Hinderniss zu stossen, fort-

schreiten zu können. Denn wie die Mathematiker durch lange Schlussketten sehr einfacher und leichter Gründe die schwierigsten Sachen beweisen könnten, so folge auch Alles, was in das Bereich der menschlichen Erkentniss falle, auf ähnliche Weise aus einander, und wenn man sich nur vor Fehlern hüte, so sei nichts so ablegen und verborgen, dass man es nicht entdecken könne (de methodo). — Bei dieser Ansicht hat er aber nicht deutlich genug vor Augen, dass alle Erkenntniss dessen, was ist und geschieht, sich auf erfahrungsmässige bestimmte Data stützen muss und dass das Denken nur soweit gelangen kann, als diese es führen, und übersieht völlig, dass, wenn auch der empirischen Erforschung in gewissen Richtungen keine bestimmbare Grenzen gesetzt sind, der über das Gegebene hinausgehenden Speculation, wenn sie nicht ein willkürliches Dichten sein will, der Antrieb zu ihrem Hinausgehen in den gegebenen Begriffen selbst dargeboten werden muss, und dass also, wo ein solcher Antrieb sich nicht findet, auch kein speculatives Erkennen möglich ist.

Anstatt nun zu untersuchen, worin eine solche Nöthigung, sich über das Empirische zu erheben, bestehen könne und wo sie liege, glaubt er, um sich vor Fehlern zu hüten, genug gethan zu haben, wenn er zunächst Alles, woran auch nur der leiseste Zweifel sich heften kann, als ungewiss dahingestellt sein lässt, und den ersten absolut festen Punct zu finden sucht, von dem aus durch ein richtiges Schlussverfahren eine über allen Zweifel erhabene Erkenntniss Gottes und des weltlichen Seins und Geschehens sich ergeben kann.

Allein sein Zweifel bezieht sich vorwiegend nur auf die Existenz der Gegenstände, die er bisher als wahr, d. h. existirend, angenommen hat, nicht aber darauf, ob die Begriffe, durch welche er sie denkt, nicht vielleicht wegen innerer Widersprüche unmöglich sind, noch auf die Tauglichkeit des bloss syllogistischen Verfahrens, welches bisher als das einzige Mittel der Erkenntniss galt, noch auf die Richtigkeit der mancherlei Axiome oder *notiones communes*, welche man als die unumstösslichen Grundlagen der Beweise angesehen hatte. Daher ist seine anfängliche Skepsis sehr unvollständig und schnell fertig, wie sich sogleich zeigen wird.

Was er nämlich bisher als wahr angenommen hat, ist ihm entweder von den Sinnen oder vermittelst derselben gegeben. Die Sinne aber täuschen erfahrungsmässig zuweilen, und es ist der Vorsicht gemäss, denen niemals völlig zu trauen, die uns einmal getäuscht haben. Freilich scheint Vieles, was von ihnen dargeboten wird, nicht angezweifelt werden zu können. Allein da man im Traume oft das-

selbe wie im Wachen zu empfinden scheint, so kann man nicht gewiss sein, ob man wacht oder träumt. Wenn aber auch die besonderen Erscheinungen Träume sein könnten, so scheinen doch die einfachen Allgemeinheiten, aus denen die Bilder der Dinge bestehen — Ausdehnung, Figur, Quantität, Grösse, Zahl, Ort, Zeit u. s. w. — wahr sein zu können; denn die Wahrheit der Mathematik, welche diese Gegenstände behandelt, beruht nicht auf der Existenz der besonderen Dinge. Allein auch diese Wahrheit ist zweifelhaft, weil vielleicht der Schöpfer unseres Daseins uns täuscht. Da es also möglich ist, dass die Medien unseres Bewusstseins, das Bewusstsein selbst und der Schöpfer desselben uns täuschen, so scheint man in dem Meere eines allgemeinen Zweifels versinken zu müssen. Aber in demselben giebt es doch Einen festen Punct der Gewissheit. Denn möchte mich auch ein höchster Betrüger täuschen, so viel er will, so kann er doch nicht bewirken, dass ich nichts bin, so lange ich denke, dass ich etwas sei. Der Satz: Ich existire, ist also nothwendig wahr, so oft er von mir gedacht wird.

Was aber ist dieses Ich? So lange man noch nicht weiss, dass kein höchster Betrüger existirt, muss man zweifeln, ob der Körper und Alles, was ihn angeht, existirt; nur das Denken allein kann nicht vom Ich getrennt werden. Das Denken allein ist also ein sicheres Zeichen meiner Existenz: *cogito, ergo sum!* Dieser Satz ist aber nicht ein logischer Schluss, sondern eine unmittelbare Gewissheit; denn die Gewissheit des allgemeinen Obersatzes: Alles was denkt, existirt, ruht auf der intuitiven Gewissheit jenes besonderen Satzes. Auch kann man diese Gewissheit nicht aus einer anderen Thatsache schliessen. Denn die besonderen geistigen Thatsachen: Wollen, Wünschen, Zweifeln, Verneinen etc. fallen unter den allgemeinen Begriff des Denkens; die körperlichen Bewegungen können aber jene Gewissheit nur insofern geben, als sie in das Bewusstsein fallen. Ich kann nicht gewiss sein, dass ich bin, weil ich gehe, da ich zweifeln kann, ob ich wirklich gehe oder es nur träume; aber wenn ich denke, dass ich gehe, so bin ich gewiss, dass ich existire. Ich bin also, genau genommen, nur ein denkendes Ding *(res cogitans)*, Geist, Seele, Intellect, Vernunft, und die Erkenntniss, dass ich dieses bin, ist die erste klare und deutliche Erkenntniss. Denn dass die imaginirten (sinnlich vorgestellten) Dinge deutlicher bekannt seien, als dieses Ich, welches nicht unter die Imagination fällt, ist nur ein Schein, der bei genauer Ueberlegung schwindet. Die sinnlichen Merkmale der körperlichen Dinge sind ins Unbestimmte hinaus veränderlich, und ihre unzählige Mannigfaltigkeit kann daher nicht von der sinnlichen Vor-

stellung zusammengefasst werden. — In diesem Schlusse, dass das unzweifelhaft gegebene Ich oder Selbstbewusstsein nun auch ein *res cogitans*, also eine denkende Substanz sei, liegt der erste und bedeutendste Fehler. Denn gegeben ist nur das selbstbewusste Denken; ob dazu aber ein Ding, eine Substanz gehöre, deren Thätigkeit das Denken sei, musste erst bewiesen werden. Dieser Beweis aber fehlt bei Des Cartes, weil er von einer genauen Prüfung und Kritik des Inhalts der Begriffe noch keine Ahnung hat und er mit dem gemeinen Denken sofort und unwillkürlich Dinge, Seiendes, sieht, wo nur ein Geschehen oder Thun wirklich gegeben ist. Diese unbewusste Erschleichung führt ihn an dem Idealismus vorbei.

In dieser ersten Erkenntniss: Ich denke, also bin ich! ist somit eine klare und deutliche Wahrnehmung dessen enthalten, was man behauptet; diese aber würde nicht hinreichen, von der Wahrheit der Sache Gewissheit zu geben, wenn jemals das falsch sein könnte, was man mit derselben Deutlichkeit und Gewissheit einsieht. Daher die allgemeine Regel: Alles ist wahr, was ich sehr klar und deutlich einsehe. — Nachdem jene erste Wahrheit und das allgemeine Kriterium der Wahrheit (das freilich sehr unsicher ist, da es die Frage nach dem Grade der Klarheit und Deutlichkeit offen lässt), festgestellt war, kam es dem Des Cartes darauf an, zu untersuchen, ob mit derselben Gewissheit auch Anderes ausser dem Ich als vorhanden erkannt werden könne. Er stellt daher zunächst einen möglichen Zweifel daran auf, indem er sagt: Gewöhnlich nehme man an, dass ausser uns Dinge existiren, welche den Vorstellungen von ihnen ähnlich sind, weil diese Vorstellungen von unserem Willen unabhängig sind, und man natürlich urtheilt, dass sie eher ihr Bild, als etwas Anderes in uns hineinschicken. Allein es könnte ja eine Kraft in uns sein, welche ohne Hülfe äusserer Dinge diese Vorstellungen bildet, und von vielen Bildern der Dinge kann die Vernunft entdecken, dass sie ihnen nicht ähnlich sind; z. B. das kleine Bild, welches wir von der Sonne haben, kann ihr unmöglich ähnlich sein.

Die Existenz anderer Dinge ausser dem Ich muss also auf anderem Wege erkannt werden. Zu dem Ende muss man die Ideen der Dinge (d. h. ihre Vorstellungen) nicht bloss als Modi des Denkens betrachten — denn insofern sind sie alle gleich und könnten sie ihre Quelle im Ich allein haben — sondern man muss auf ihren Inhalt achten. In dieser Hinsicht sind sie sehr verschieden. Denn die Ideen, welche eine Substanz vorstellen, enthalten mehr objective (d. h. vorgestellte) Realität in sich, als die, welche blosse Modi und

Accidenzen vorstellen, und die Idee, welche die unendliche Substanz (den ewigen, unendlichen, allwissenden, allmächtigen Gott) vorstellt, mehr als die, durch welche endliche Substanzen vorgestellt werden. Denn die Substanz hat mehr Realität, als ein Accidenz, und die unendliche Substanz mehr als eine endliche, folglich ist auch mehr objective Realität in der Idee einer Substanz, als in der eines Accidenz. — Hier liegt ein zweiter Fehler des Des Cartes, welcher allein seiner Speculation weiter hilft, indem er die Realität als ein Quantum und sie daher als grösser oder kleiner denkt. Nun kann man unter dem Worte Realität entweder das Was des Seienden verstehen oder das Sein. Im ersten Falle liegt aber die Realität einer Substanz eben in ihren Accidenzen, d. h. in den Begriffen, durch welche wir sie als eine bestimmte denken; die Realität beider kann also nicht mit einander verglichen werden. Und wollte man sagen, die Substanz ist viele Accidenzen oder genauer Attribute, jedes Attribut aber nur eins, so würde man statt einer Substanz nur viele setzen. Denn jedes Was oder Attribut ist seiend, man hat also so viele Seiende als Attribute. Will man aber unter der Realität das Sein verstehen, so kommt der Substanz allein das Sein zu, den Accidenzen aber nur ein *inesse*, welches in Wahrheit kein Sein ist; und auch dann ist die Realität beider nicht vergleichbar. Daher frägt Hobbes richtig, wie man es erklären wolle: *unam rem alia magis esse rem?* —

Nun muss aber, fährt Des Cartes fort, eben soviel Realität in der wirkenden und totalen Ursache sein, als in ihrer Wirkung; denn woher könnte die Wirkung sonst ihre Realität hernehmen, als von ihrer Ursache? sonst würde etwas aus nichts entstehen. Denn wenn auch jene Ursache nicht ihre formale (d. h. wirkliche) Realität in meine Idee übergiesst, so muss doch der Grund, dass diese Idee gerade eine solche objective Realität hat, darin liegen, dass eine Ursache vorhanden ist, welche zum wenigsten ebenso viel formale Realität enthält, als die Idee objective. Denn wäre etwas in der Idee, was nicht in ihrer Ursache wäre, so würde sie dieses von Nichts haben; aber wie unvollkommen auch diese Weise zu sein *(essendi modus)* ist, in welcher die Sache objectiv im Intellect vermittelst der Vorstellung ist, so ist sie doch nicht völlig nichts, kann also auch nicht von nichts herrühren. Die Ideen sind also in mir wie Bilder, welchen wohl etwas an der Vollkommenheit der Dinge fehlen kann, die aber nicht vollkommener als ihre Originale sein können.

In diesen Sätzen offenbart sich nur, wie wenig Des Cartes sich schon von den herkömmlichen allgemeinen Annahmen der alten

Philosophie befreit hat, nämlich von dem Satze: *qualis causa, talis effectus,* und der damit zusammenhängenden Meinung, dass die Vorstellungen von den äusseren Dingen diesen ähnlich oder Bilder derselben sind. Daher kann er nun weiter schliessen: Wenn die objective Realität einer Idee in mir so gross ist, dass ich sie weder *formaliter* noch *eminenter* in mir haben, dass ich also die Ursache dieser Idee nicht sein kann, so bin ich nicht allein in der Welt, sondern ein anderes Ding, welches die Ursache dieser Idee ist, existirt auch. Nun kann ich die Ideen anderer Menschen, der Thiere, der Engel aus den Ideen, welche ich von mir, von Gott und den körperlichen Dingen habe, zusammensetzen. Die Ideen der körperlichen Dinge können aus mir allein herstammen, denn die Vorstellungen der qualitativen Beschaffenheiten (Farben, Töne u. dergl.) sind so dunkel, dass man nicht weiss, ob sie ein Ding oder ein Nicht-Ding ausdrücken; sie drücken also gewiss keine grössere Realität aus, als die der denkenden Substanz; die formalen Bestimmungen der Dauer, der Zahl u. s. w. kann ich von mir selbst entlehnen; die Arten der Ausdehnung sind in mir zwar nicht formaliter enthalten, aber da sie blosse *modi* einer Substanz sind, ich selbst aber auch Substanz bin, so können sie in mir eminenter sein (d. h. *non quidem talia sunt, sed tanta, ut talium vicem supplere possint*). Nur die Idee Gottes kann von mir nicht herstammen. Denn die Idee einer unendlichen Substanz kann nicht von einer endlichen herrühren. Folglich ist es nothwendig, dass Gott existirt. Die Idee des Unendlichen ist nämlich nicht bloss die Negation des Endlichen, sondern eine positive Idee, da in einer unendlichen Substanz mehr Realität ist, als in einer endlichen. Deshalb muss auch die Idee des Unendlichen in mir gewissermassen eher sein, als die des Endlichen, denn wie sollte ich meine Mängel einsehen, wenn ich mich nicht mit der Idee des Unendlichen vergleichen könnte? (Dieser von Plotin her bekannte Gedanke, dass die Idee des Unendlichen, als die positive, der des Endlichen vorangehen müsse, ist an sich falsch, da nur bestimmte Qualitäten und Formen gegeben sind, und führt folgerichtig zu der Meinung, dass das wahrhaft Seiende ein unendliches Quantum sei, von welchem die bestimmten Dinge nur Einschränkungen sind, und damit zu dem Satze: *determinatio negatio est.* Diese Ansicht wird man aber bei den meisten speculativen Systemen mehr oder minder folgerichtig angewandt wieder finden.)

Ausserdem aber, fährt Des Cartes fort, setzt meine Existenz die Gottes nothwendig voraus; denn da die Zeittheile von einander

unabhängig sind, so folgt daraus, dass ich jetzt bin, nicht, dass ich im nächsten Augenblicke sein werde, wenn mich nicht eine Ursache gleichsam jeden Augenblick neu schaffte oder erhielte. Da ich mir keiner Kraft, mich zu erhalten, bewusst bin, so muss ich von anderen Wesen abhängen. Dies führt aber in der Reihe der Ursachen auf eine letzte, unabhängige Ursache, welche die Kraft hat, durch sich zu existiren; denn die Reihe der Ursachen kann nicht ins Unendliche gehen. (Die Thorheit dieses Beweises liegt auf der Hand, da es einer Kraft der Selbsterhaltung nur da bedarf, wo ein Angriff auf das Dasein geschieht, dieser kann aber nicht in der blossen Zeit, dem Nacheinander liegen. Die Kraft aber, durch sich selbst zu existiren, oder die *causa sui*, ist nur ein altes unbesehen aufgenommenes Erbstück der Scholastik.)

Ausser diesen Beweisen für das Dasein Gottes erneuert Des Cartes den alten ontologischen des Anselmus, indem er ihn in eine kurze und deutliche Form bringt. Nach der allgemeinen Regel der Wahrheit gehört das wirklich zu einer Sache, wovon ich klar und deutlich einsehe, dass es zu ihr gehört. Nun kann von der Idee Gottes, die ich in mir habe, die Existenz nicht getrennt werden; denn es würde sich ebenso widersprechen, Gott, d. h. das höchst vollkommene Wesen, zu denken, dem die Existenz, d. h. eine Vollkommenheit, fehlte, als einen Berg zu denken, dem das Thal fehlte. Also gehört die Existenz zum Wesen Gottes und er existirt nothwendig, da die Nothwendigkeit der Sache selbst uns so zu denken determinirt. — Schon Gassendi hat hiegegen das Richtige gesagt, dass die Existenz nicht eine Vollkommenheit sei, sondern dasjenige, ohne welches die Vollkommenheiten nicht seien. Denn was nicht sei, habe weder Vollkommenheiten noch Unvollkommenheiten, was aber existire, habe die Existenz nicht wie eine einzelne Vollkommenheit unter den übrigen. Des Cartes antwortet darauf: er sähe nicht ein, weshalb die Existenz nicht ebenso gut wie die Allmacht eine Eigenschaft genannt werden könne, indem man das Wort Eigenschaft für jedes beliebige Attribut, oder für Alles gebrauche, was man von einem Dinge aussage; wobei er nur vergisst, dass er selbst sonst sehr wohl zwischen bloss logischen und realen Prädicaten zu unterscheiden weiss (Append. cont. obj. V. et VII. Amstel. 1649. p. 41. 71. — Princ. phil. p. 20.). —

Diese Idee Gottes aber, meint er weiter, ist keine in mich weder durch die Sinne, noch durch willkürliches Erdichten hineingekommene, denn ich kann von ihr nichts abziehen, noch zu ihr

hinzusetzen; folglich muss sie eine angeborene sein, wie ein Zeichen des Künstlers, das er seinem Werke aufgedrückt hat.

Existirt aber dies vollkommene Wesen, so kann es mich nicht täuschen, denn Täuschung rührt von Unvollkommenheit her. Aber dann scheint zu folgen, dass auch ich mich nicht täuschen kann. Jedoch obwohl mein Intellect und mein Wille an sich ohne Fehler von Gott geschaffen sind, so rührt der Defect des Irrthums davon her, dass mein Wille sich weiter erstreckt, als meine Einsicht, ich also dem meine Zustimmung geben kann, was ich noch nicht deutlich erkannt habe. Denn Affirmiren und Negiren ist ebenso wohl eine Function des Willens, wie Begehren und Verabscheuen. Der Wille aber oder die *libertas arbitrii* ist unbeschränkt; denn er besteht darin, dass wir uns bewusst sind, von keiner äusseren Gewalt dazu determinirt zu werden, dass wir das vom Intellect uns Vorgelegte bejahen oder verneinen, erstreben oder meiden. Zu dieser Freiheit des Willens aber gehört nicht nothwendig die Indifferenz, diese ist vielmehr nur der unterste Grad der Freiheit, sondern je mehr ich in einer Sache die Wahrheit und Güte erkenne, desto freier wähle ich sie. Weil also mein Wille weiter reicht als mein Intellect und er gegen das, was ich noch nicht erkannt habe, indifferent ist, so kann er leicht vom Wahren und Guten abweichen. Die Schuld davon fällt aber nicht auf Gott; denn er ist nicht die positive Ursache des Irrthums, da dieser eine blosse Negation ist. Auch wäre die Welt unvollkommener als sie ist, wenn keine irrthumsfähigen Wesen in ihr vorhanden wären, denn dann fehlte ja eben diese Art möglicher Wesen (vgl. Plato.).

Von dieser erlangten gewissen Erkenntniss der Existenz Gottes hängt nun alle Gewissheit und Wahrheit aller Wissenschaft ab. Denn hätte Gott mich so erschaffen, dass selbst eine klare und deutliche Erkenntniss mich täuschte, so hätte er mich absichtlich betrogen, was unmöglich ist. Also die Gewissheit, dass ich in dem klar und deutlich Erkannten mich nicht irren kann, hätte ich ohne die Erkenntniss Gottes nicht.

Hiernach kann auch die Frage nach der Existenz der materiellen Dinge beantwortet werden; jedoch muss zuvor an ihnen das deutlich Erkannte von dem Undeutlichen geschieden werden. Deutlich aber erkennt man an ihnen nur die continuirliche Quantität, d. h. ihre Ausdehnung, Grösse, Gestalt, Lage, Bewegung und deren Dauer. Besonders ist dabei zu beachten, dass die Wahrheiten über diese formalen Verhältnisse eine unveränderliche und ewige Natur haben.

Ich kann mir unzählige Figuren ausdenken, die mir durch die Sinne nicht gegeben sind, und verschiedene Eigenschaften derselben demonstriren, die wahr sind, also Etwas und nicht Nichts sind. Denn Alles was wahr ist, ist Etwas und Alles, was ich klar erkenne, ist wahr. — Nach dieser Vorbereitung schliesst nun Des Cartes: Was ich klar und deutlich einsehe, kann von Gott so gemacht werden, wie ich es einsehe; denn Gott ist ohne Zweifel fähig, Alles zu machen, was ich deutlich einzusehen fähig bin. Wenn ich also deutlich einsehe, dass ein Ding von dem anderen so verschieden ist, dass ich das eine ohne das andere deutlich erkennen kann, so kann es auch von Gott ohne das andere gesetzt werden. Nun habe ich von mir eine deutliche Einsicht, insofern ich bloss ein denkendes und nicht ein ausgedehntes Ding bin, und ebenso vom Körper, insofern er ausgedehnt und nicht denkend ist. Also ist es gewiss, dass ich von meinem Körper wirklich unterschieden bin und ohne ihn existiren kann.

Ist hiemit auf Grund der Disparatheit von Geist und Körper die gegenseitige Unabhängigkeit beider bewiesen, so schreitet der Beweis für die Existenz der Körper nun weiter also fort: Einerseits finde ich in mir Modi des Denkens, die ich nicht ohne eine intelligente Substanz, der sie inhäriren, einsehen kann, andererseits aber Fähigkeiten, wie Veränderung des Ortes und der Gestalt, welche ebenfalls nicht ohne eine Substanz, der sie inhäriren, eingesehen werden, also auch nicht ohne sie existiren können. Diese letzteren aber können nicht einer denkenden, sondern nur einer ausgedehnten Substanz inhäriren, da in ihrem deutlichen Begriffe nur eine Ausdehnung, nicht aber ein Denken enthalten ist. Nun aber ist in mir zwar eine passive Fähigkeit, die Ideen dieser sinnlichen Dinge zu empfangen; diese hätte aber keinen Nutzen, wenn nicht in mir oder einem Anderen die active Fähigkeit wäre, jene Ideen zu produciren. In mir selbst kann diese Fähigkeit nicht sein, da sie keine Intelligenz voraussetzt, also etwa in Gott oder in einer Natur, die edler ist, als die Körper. Allein dann würde Gott mich täuschen. Denn da er mir eine grosse Neigung gegeben hat, zu glauben, dass jene Ideen körperlicher Dinge auch von solchen Dingen ausgesandt werden, so sehe ich nicht, wie er mich nicht betrügen würde, wenn sie nicht wirklich von körperlichen Dingen herrührten. Also existiren körperliche Dinge; freilich nicht gerade so, wie ich sie mit den Sinnen auffasse, da diese Auffassung dunkel und verworren ist, aber wenigstens ist in ihnen Alles, was ich deutlich und klar einsehe, also das, was allgemein in dem Object der reinen Mathematik enthalten ist, d. h. die Ausdehnung

mit ihren Modis. Man muss sich aber hüten, hinsichtlich der Körperwelt die angewöhnten Vorurtheile mit der wirklichen Erfahrung zu verwechseln, also nicht z. B. glauben, dass in einem warmen Körper etwas sei, was meiner Vorstellung des Warmen völlig ähnlich sei; denn ich kann nur schliessen, dass in dem Körper etwas sei, was es auch sein mag, welches in mir jene Empfindung bewirkt. —

Nur im Vorübergehen mag hier auf die Schwäche des Beweises für die Existenz der Körperwelt hingewiesen werden, dessen Nerv allein in dem Satze liegt, dass uns Gott eine Neigung zu dem Glauben gegeben habe, dass die Vorstellungen von Körpern auch von wirklichen Körpern ausgehen; ebenso auf die von den Stoikern herrührende Ansicht, dass das Bejahen und Verneinen eine Function des Willens sei, und auf den damit zusammenhängenden Beweis für die Freiheit des Willens. Des Cartes schiebt hier, ebenso wie später Kant, die Freiheit des Urtheils vom Zwange der Willensfreiheit unter. — Das Hauptsächlichste, was zu bemerken ist, liegt in der Meinung, dass alle Wahrheit und Gewissheit von der Erkenntniss Gottes abhängen, und daher die vollkommenste Erkenntniss die der Wirkungen aus ihren Ursachen sein soll (Princ. phil. p. 9.). Diese Meinung ist ursprünglich aus der alten Verwechselung der logischen Gattungen mit den Ursachen und der Arten mit den Wirkungen entsprungen, wonach man aus der obersten Gattung die oberste Ursache machte. Wäre dies nicht ein altes Erbstück der Philosophie, so wäre kaum zu begreifen, dass Des Cartes seinen eigenen Weg zur Erkenntniss Gottes, welcher von den Wirkungen zu den Ursachen geht, und die allgemeine menschliche Art der Erkenntniss, die von den bekannten Wirkungen zu den unbekannten Ursachen nothwendiger Weise fortgehen muss, so schnell vergessen haben konnte.

§ 9.

Zum Verständniss der weiteren Ausführungen, welche Des Cartes über die als real existirend gefundenen Gegenstände: Gott, Geist oder Seele und Körper giebt, muss zuvor seine Lehre vom Existirenden überhaupt betrachtet werden.

Es existirt aber nach ihm überhaupt nichts Anderes als die Substanzen und ihre *modi*, welcher letztere Ausdruck schon darauf hinweist, dass er nach der Art des Platonismus allgemeine Begriffe als die Substanzen denken wird, deren *modi* die sie näher determinirenden Begriffe sein werden. Die Substanz bedeutet ihm ferner im Allgemeinen das absolut Selbständige, das ohne Hülfe eines

Anderen existiren kann. Er fasst in diesem Begriffe sowohl den des absolut Seienden als den des Trägers der Accidenzen ohne Unterscheidung zusammen, und also ganz in der Weise, wie sich dieser Begriff in der griechischen Philosophie allmählig herausgebildet hatte.

Indessen zwang ihn eine unbewusste Abhängigkeit vom kirchlichen Dogma, von dem er doch absehen wollte, zweierlei Arten der Substanz zu setzen, da jenes lehrte, dass die Dinge von Gott geschaffen seien. Daher sagt er, eine solche Substanz, welche durchaus gar keiner anderen bedarf, kann nur Eine sein, nämlich Gott. Von allen anderen Dingen sehen wir ein, dass sie nur durch göttliche Mitwirkung existiren können. Deshalb kommt der Name Substanz Gott und ihnen nicht in gleichem Sinne zu (Princ. phil. p. 18.). Das hiess nun freilich in Wahrheit: Gott allein ist Substanz, die übrigen Dinge sind nur seine *modi*. Allein Des Cartes selbst zog diese Consequenz noch nicht, sondern erst sein Schüler Spinoza.

Bei der Lehre vom Wesen (*essentia*) der Substanz macht sich ein Schwanken seiner Aussagen bemerklich. Bald soll dasselbe durch die Attribute angegeben werden, d. h. durch Begriffe, welche ohne Hülfe anderer Begriffe gedacht werden können; und danach müssten die Attribute eben das sein, was als Substanz oder absolut existirt. Dann aber heisst es wiederum: eine Substanz können wir nicht unmittelbar erkennen, sondern bloss daraus, dass wir gewisse Formen oder Attribute wahrnehmen, welche irgend einem Dinge inhäriren müssen, damit sie existiren, und die Sache, welcher sie inhäriren, nennen wir Substanz, oder sie ist ein Ding, in welchem wirklich oder eminenter das existirt, was wir wahrnehmen. (Medit. p. 122.). Die Modi dagegen sind Begriffe, welche ohne Hülfe der Attribute nicht gedacht werden können. Inhäriren aber die Attribute der Substanz, so inhäriren sie ihrer *essentia*, ihrem Wesen, und sind dieses nicht selbst. — Nach der ersten Ansicht wäre dann das Was der Substanz erkennbar oder angebbar, nach der zweiten aber müsste Des Cartes schon vor Locke gesagt haben, dass das Was der Substanzen unerkennbar sei. Allein die erstere Ansicht scheint seine eigentliche zu sein, und die letztere nur dadurch veranlasst zu sein, dass der bloss logische Unterschied zwischen Subject und Prädicat wie ein realer gedacht wird. Indem man z. B. sagt, eine Substanz sei das Denken, so scheint die Substanz schon wie ein Seiendes gleichsam dazustehen, von dem nun eine nähere Bestimmung ausgesagt wird, welche ohne jenes nicht sein könnte, und die, damit sie sei, in die Substanz hineingesetzt wird, obgleich doch die eigentliche Meinung ist, dass eben

dieses Prädicat selbst das ist, was ist. Auch bei Spinoza wird man dasselbe Schwanken wahrnehmen, bei dem es aber von weittragenden Folgen ist. —

Nach diesen allgemeinen Sätzen behauptet nun Des Cartes weiter, dass Gott die unendliche Substanz sei mit unendlichen Vollkommenheiten. Alles, was eine Unvollkommenheit oder Beschränkung (Negation) involvirt, muss von ihm verneint, jegliche Vollkommenheit aber ihm beigelegt werden. Er ist *omne esse* und hat Alles in sich, worin wir eine unendliche Vollkommenheit deutlich erkennen können (Princ. phil. p. 8.). Ihm kommen nur Attribute zu, aber keine Modi; denn diese (als Bestimmungen, welche dem Wesen auch fehlen können,) sind veränderlich. Daher ist Gott kein Körper; denn als solcher wäre er theilbar, also veränderlich; auch hat er kein Gefühl (*sensus*, Empfindung), weil in allem Gefühl Leiden und also auch Abhängigkeit von Anderem ist. Er ist nur als vollkommener Geist zu denken, in welchem unendlicher Verstand und Wille begriffen sind (ib. p. 8. 9.).

Vielleicht zur Abwehr der sich aufdrängenden Ahnung, dass das *omne esse*, oder die unendlichen Vollkommenheiten, ebenso viele Substanzen ergeben möchten, wird dann weiter behauptet, Gott sei eine Einheit, welche alle Attribute in sich fasse und durch einen einigen, sich immer gleichen Act Alles zumal einsehe, wolle und thue, worin man unschwer eine durch christlich theologische Einflüsse modificirte Reminiscenz an Plotin erblicken wird. —

Endlich kann Des Cartes ebenso wenig wie jener dem Gelüste entsagen, nach einem Grunde Gottes zu fragen, obgleich er sich nicht ebenso deutlich wie jener bewusst ist, dabei vom richtigen Denken abzuweichen. Freilich fühlt er, dass die Antwort, welche er mit jenem auf die Frage nach dem Grunde oder der Ursache Gottes giebt, dass er nämlich *a se* sei, nur den negativen Sinn haben könne, dass er keine Ursache habe, nicht aber im positiven Sinne eine *causa sui* sei, oder sich selbst bewirkt habe; denn darin liege der Widerspruch, dass Gott dasselbe und nicht dasselbe sei. Aber er kann sich doch nicht enthalten, wenigstens an dieser verbotenen Frucht zu naschen, und sagt daher: die unermessliche Macht Gottes sei die Ursache, weshalb er im Sein beharre, er leiste also in Bezug auf sich selber „*quodammodo*“ eben dasselbe, was die wirkende Ursache hinsichtlich ihrer Wirkung (Medit. p. 57.).

Auf der Spur jener Phantasie Plotin's über die Aseität Gottes weiter einhergehend, setzt nun auch Des Cartes den Gott als ein ur-

sprüngliches und absolut indeterminirtes oder indifferentes Wollen. Daher sagt er: Es widerspricht sich, dass der Wille Gottes nicht von Ewigkeit her in Bezug auf Alles, was geschaffen ist oder jemals geschieht, indifferent gewesen sei, weil kein Gut und keine Wahrheit gedacht werden kann, wovon die Idee im göttlichen Verstande früher gewesen sei, als sein Wille sich bestimmt hat, es zu bewirken, dass dieses so sei. Daher läugnet er geradezu, dass die Idee des Guten Gott bewogen habe, das Eine mehr als das Andere zu wählen. Die mathematischen Wahrheiten, welche man ewig nenne, hingen ebenso wohl vom göttlichen Willen ab, als die anderen Creaturen. Wir könnten daher nicht einmal sagen, dass Gott es nicht bewirken könne, dass ein Berg ohne Thal sei, oder dass eins und zwei nicht drei seien, sondern nur, dass er uns einen solchen Geist gegeben habe, dass dergleichen in den Begriffen desselben ein Widerspruch sei. (Möglicher Weise kann es also Geister geben, die dergleichen ohne Widerspruch denken können!). Wer sage, dass jene Wahrheiten von Gott unabhängig seien, der rede von ihm, wie von einem Jupiter oder Saturn und unterwerfe ihn dem Fatum (Epp. I, 191. 212.). — Er sieht hiebei selbst nicht, dass er Gott zwar nicht dem Fatum unterwirft, aber ihn zum Fatum, dem absoluten grundlosen Werden macht und ahnt nicht, dass er hiemit Keime säet, welche später, herangewachsen, alle seine Vorstellungen von dem absolut vollkommenen Wesen mit Verstand, Willen und Weisheit über den Haufen werfen werden. —

## § 10.

Im Gegensatz gegen die unendliche Substanz mit ihren unendlichen Attributen haben die geschaffenen Wesen jedes nur ein Attribut, welches durch sich selbst subsistirt und die unveränderliche Essenz eines jeden Dinges ausmacht. Es giebt aber nur zwei Arten geschaffener Wesen: Geist und Körper (Materie). Das einzige Attribut des Geistes ist das Denken, und das des Körpers die Ausdehnung.

Das Denken ist das innere Princip, aus welchem die Modi des Denkens entstehen und dem sie inhäriren. Alle diese *modi* reduciren sich auf zwei allgemeine: die Thätigkeit des Intellects: empfinden, vorstellen, einsehen, und die Thätigkeit des Willens: begehren, verabscheuen, behaupten, verneinen, zweifeln. Diese *modi* sind übrigens nicht Theile der Seele, sondern diese ist untheilbar eins. Die sensitive Seele ist auch die rationale; der Seele dürfen nicht gleichsam verschiedene Personen eingesetzt werden, welche wider einander sind. Weil nun die Substanz der Seele das Denken ist, so denkt

die Seele immer, auch schon im *uterus*, im tiefen Schlafe u. s. w. und ist in dem Augenblicke, wo sie denkt, sich dieses Denkens bewusst.

Das einzige Attribut des Körpers ist die Ausdehnung nach den drei Dimensionen. Denn alle anderen Qualitäten, welche wir an demselben wahrnehmen, können von ihm weg gedacht werden, ohne dass damit die körperliche Materie selbst aufgehoben würde. Die Ausdehnung, welche den Raum constituirt, ist völlig dieselbe, welche den Körper constituirt; daher ist Raum und Materie in Wahrheit dasselbe; die Materie ist also auch unendlich wie der Raum, und es giebt kein *vacuum*. Alle Materie ist der Qualität nach dieselbe; sie ist unendlich theilbar wie der Raum; es giebt keine Atome, nicht mehrere Welten; alle Veränderung und alle Verschiedenheit der Formen entsteht nur durch örtliche Bewegung. Die allgemeine Ursache der Bewegung ist aber Gott (denn im Begriffe der Ausdehnung ist der der Bewegung nicht nothwendig enthalten, es muss also eine Ursache derselben ausser der Materie sein), und da Gott unveränderlich ist, so muss die Bewegung der Materie ihrem ganzen Quantum nach ewig dieselbe sein.

Diese Bestimmungen über Geist und Materie beruhen der Hauptsache nach nicht auf eigenen Untersuchungen über die Sache selbst, sondern stammen aus der griechischen Philosophie. Zwar weicht Des Cartes in seiner Psychologie weit von Aristoteles ab, indem er dessen ernährende Seele ganz verwirft, die wahrnehmende und die denkende Seele allein als die einzige und ungetheilte Seele fasst und alle Thätigkeit derselben ein Denken *(cogitatio)* nennt; allein schon die späteren Griechen hatten das *ἡγεμονικόν* oder den *νοῦς* auch als die alleinige Quelle aller Seelenthätigkeit angesehen, und die Bestimmung, dass das Wesen der Seele das Denken sei, kann überhaupt ihren Ursprung aus dem Platonismus nicht verläugnen. — Aehnlich verhält es sich mit der Materie. In der griechischen Philosophie seit Plato liegt das Hauptmerkmal der Materie in ihrer qualitativen Unbestimmtheit, daneben wird sie aber doch unwillkürlich, als die Grundlage des Körpers, auch als ausgedehnt gedacht. Bei Des Cartes haben diese beiden Merkmale nur ihr Gewicht umgetauscht, indem ihm das Wesen der Materie in der Ausdehnnng besteht und es nur eine Nebenbestimmung derselben ist, dass sie keine verschiedene Qualität hat. Und wenn er endlich lehrt, dass alle Verschiedenheit in der Materie nur aus der Bewegung entspringe, worin das Princip der mechanischen Naturphilosophie ausgesprochen ist, so führt er nur einen Gedanken des Aristoteles consequent durch, da dieser auch die

örtliche Bewegung für die Voraussetzung aller anderen Arten der Bewegungen gehalten und sogar an einer Stelle die verschiedenen Qualitäten der sublunarischen Elemente durch die Bewegung der ihnen zum Grunde liegenden allgemeinen Materie entstehen lässt. Uebrigens hängt bei Des Cartes diese mechanische Naturansicht mit der richtigen Erkenntniss zusammen, dass die sinnlich empfindbaren körperlichen Qualitäten, wie Farben, Wärme u. dgl., nicht als solche den Dingen selbst zukommen. Abstrahirt man von diesen, so scheint im Körper an sich nur das bloss Geometrische, die Ausdehnung, als Wesen desselben übrig zu bleiben, und dann kann man das körperliche Geschehen oder die *modi* des Körpers nur durch die Bewegung erklären; diese aber muss, da ihr Begriff nicht in dem der Materie liegt, von einem anderen Princip abgeleitet werden, und als solches lag für die damalige Denkweise die absolute Substanz am nächsten. — Seine Ansicht, dass der Umschwung der Planeten um die Sonne durch Wirbel einer feineren Materie bewirkt werde, welche die gröbere mit sich fortreissen, liegt aber ausserhalb der gegenwärtigen Betrachtung. —

Ueber die Verbindung der beiden geschaffenen Substanzen im Menschen lehrt er endlich, dass Seele und Körper in ihm aufs innigste zu Einer zusammengesetzten Substanz vereinigt seien, obwohl diese Vereinigung schwer zu begreifen sei, da in derselben die beiden Substanzen sowohl als eine als auch als zwei gedacht werden müssten (Epp. I. 30.).

Insofern nun der menschliche Körper ein einheitlicher Organismus ist, steht die Seele mit dem ganzen Leibe in Verbindung; es giebt aber im Gehirn eine Drüse (*conarion*, Zirbeldrüse), welche ihr eigentlicher Sitz ist, wo sie ihre Thätigkeit unmittelbar ausübt. Diese Ansicht stützt sich darauf, dass diese Drüse der einzige Theil des Gehirns ist, welcher einfach vorhanden ist; nun aber kommen von beiden Augen und beiden Ohren nur jedes Mal eine, nicht zwei Vorstellungen in die Seele; es muss also einen Ort im Gehirn geben, in welchem die beiden gleichen Eindrücke sich zu Einem vereinigen können. Dazu ist diese Drüse so im Gehirn aufgehangen, dass sie von den Lebensgeistern auf die verschiedenste Weise bewegt werden und sie ihnen wiederum die verschiedensten Richtungen ertheilen kann. Diese Lebensgeister sind aber die feinsten und wärmsten Bluttheilchen, welche die Bewegung im ganzen Körper unterhalten. Aus den Affectionen der Zirbeldrüse durch diese Lebensgeister und denen der Seele, welche durch jene vermittelt sind, entstehen die Sinneswahrnehmungen und die

Passionen, nicht als ob jene die Bilder der Dinge in die Seele hineinschickten, sondern weil sie etwas in sie hineinschicken, wodurch die Seele bestimmt wird, diese oder jene Idee sich mehr als eine andere vorzustellen. Dagegen afficirt die Seele durch ihr Wollen die Zirbeldrüse und bestimmt dadurch den Lauf der Lebensgeister. Nicht allein aber alle concreten Empfindungen und Affectionen werden aus dieser Vereinigung der Seele und des Leibes erklärt, sondern auch das Gedächtniss. Denn dass die Vorstellungen wieder erweckt werden, kommt daher, dass die Lebensgeister die schon früher eingeschlagenen Canäle des Gehirns am leichtesten wieder einschlagen, weil diese für sie die passendsten sind. Das reine Eigenthum der Seele dagegen sind die *notiones communes*, d. h. die Axiomata, die ewigen Wahrheiten, welche unmöglich durch körperliche Vorstellungen, die immer particularer Natur sind, hervorgebracht werden können.

Die Thiere haben keine Seele, denn alle Erscheinungen des thierischen Lebens können aus dem Organismus der Körpers erklärt werden. —

Des Cartes nimmt hienach in der That eine reelle Wechselwirkung zwischen Leib und Seele an, obgleich beide in ihrem Wesen nichts gemein haben; aber er thut es nur auf Grund der Erfahrung (d. h. in der That der herkömmlichen Meinung), ohne sie zu erklären. Er sieht auch ein, dass er sie nach seinen Begriffen durch keinen Beweis und keine Analogie als möglich nachweisen kann, und erklärt sie für eine an sich bekannte Sache, welche wir nur verdunkeln, wenn wir sie klar machen wollen (Epp. II. 20.). Allerdings hatte er sich die Möglichkeit, nicht allein die Causalität zwischen Leib und Seele, sondern auch zwischen den Substanzen überhaupt mit den damals vorhandenen Denkmitteln begreiflich zu machen, dadurch abgeschnitten, dass er mit Recht behauptete, dass die der Subtsanz inhärirenden *modi* sie nicht verlassen könnten (cf. Epp. I. 276. 297.). Er liess also diesen dunklen Punct auf sich beruhen, welchen erst seine Nachfolger, die Occasionalisten und Leibniz, durch eine theologische Speculation aufzuhellen suchten.

Ebensowenig folgt er dem Zuge derjenigen seiner Gedanken, welche ihn in den Pantheismus hätten hineinleiten müssen. Freilich fasst er Gott als die alleinige wahrhafte Substanz, und es wäre hiervon die Folge gewesen, dass er ihm allein auch alle Activität beigelegt hätte. Dennoch behauptet er ausdrücklich, dass, wenn auch Gottes Kraft die ursprünglich bewegende sei, doch die Kraft einer geschaffenen Substanz, also auch unserer Seele, ihr eigener Modus, nicht

aber ein Modus in Gott sei (Epp. I. 297.). Auch hier werden die strengeren Consequenzen erst von den Occasionalisten und noch mehr von Spinoza gezogen. —

---

Es ergiebt sich zum Schluss aus diesem Allen, dass Des Cartes zwar in dem ganzen Aufbau seines Systems, sowie in einigen Resultaten theils der Psychologie theils vornämlich der Naturphilosophie aus der Scholastik herausgetreten ist, dass er aber seine eigentlichen Denkmittel, die Begriffe und die Axiome, mit denen er seine Beweise führt, aus derselben Rüstkammer der platonisch-aristotelischen Denkweise nimmt, woher sie die Scholastik genommen hatte.

Seine Bedeutung für die Metaphysik, die allein er behandelt hat, liegt in dem Gange, welchen er anfangs einschlägt. Er beginnt mit der Skepsis, diese führt ihn zunächst in den Idealismus hinein, aus welchem er zum Realismus fortschreitet. Diesen Weg wird im Allgemeinen eine vollständige Metaphysik immer einschlagen müssen, wenn auch mit anderen Denkmitteln, als sie Des Cartes zu Gebote standen. —

## § 11.

## Die Occasionalisten.

### 1. Geulinx.

Arnold Geulinx, geb. zu Antwerpen 1625, gest. 1669. *Γνῶθι σεαυτόν, s. Ethica. Amstelod. 1665. Metaphysica vera et ad mentem peripateticam, opus posthumum. Amstelod. 1691.*

Die s. g. Occasionalisten stehen auf dem Boden des Des Cartes, bilden aber namentlich zwei Lehren: von der Causalität und vom Unendlichen, schärfer und consequenter aus, wodurch sie zum Theil über jenen hinausgehen und zwischen ihm und Spinoza der Sache nach die Mittelstufe bilden.

In letzterer Hinsicht besonders ist Geulinx interessant und lehrreich. Er beginnt wie Des Cartes mit der Gewissheit und Realität des Selbstbewusstseins. Das Ich ist Eins und ein einfaches Ding; denn ich bin mir bewusst, dass nicht ein anderes in mir sieht, ein anderes hört u. s. w., sondern ein und dasselbe sieht, hört, leidet u. s. w. Aber in diesem einfachen Wesen sind viele verschiedene von ihm unabhängige Gedanken. Diese müssen also von einem Anderen erregt werden; denn sie können nicht von Nichts entstehen. Der Andere aber muss dieser Handlung bewusst sein; denn es ist das an sich evidenteste Princip, dass derjenige unmöglich etwas thun

kann, welcher nicht weiss, wie es geschieht. Ein bewusster Wille also erregt in mir verschiedene Gedanken; nicht aber vermittelst meiner selbst, denn ich bin einfach, von dem verschiedene Gedanken nicht emaniren können; auch nicht vermittelst seiner selbst, denn als Denkender und Wollender ist er ebenso einfach; es muss also noch ein Drittes geben, durch dessen Dazwischenkunft er dies thut, und zwar ein solches, das verschiedener Veränderung fähig ist, damit durch dieses die verschiedenen Objecte entstehen. Was aber verändert werden kann, ist ein Ausgedehntes oder ein Körper; denn ausser dem Denkenden und dem Ausgedehnten giebt es kein Drittes (Metaph. p. 24 sq.). Aber auch der Körper ist an sich ein und derselbe, wenn er nicht bewegt wird. Um also die verschiedensten Gedanken zu vermitteln, muss der Körper auf die verschiedenste Weise bewegt werden; aber auch dann kann er an sich keine Gedanken in uns erregen. Denn mögen die Körper noch so verschieden sich untereinander und gegeneinander bewegen, sicherlich stossen sie nicht an das Ich (*non incurrunt in me*). Denn ich bin ohne Theile, ein Anstoss aber kann nur an das aus Theilen Zusammengesetzte, also das Ausgedehnte geschehen. Wenn ich daher von meinem Körper leide, so wirkt er nicht auf mich als eine Ursache, sondern er wird nur als ein Instrument von einer Ursache angewandt, welche unaussprechbar durch ihn auf mich wirkt, und wenn ich auf meinen Körper gewissermassen wirke, so wirke nicht ich auf ihn, sondern gemäss meiner Willkür werden von einem anderen Beweger einige Theile in meinem Körper bewegt. Ich selbst also kann nichts ausserhalb meiner thun. Hierauf gründet sich beiläufig das ethische Princip, dass wir in Bezug auf die menschliche Lage (das Verbundensein des Geistes mit dem Körper) auch nichts wollen dürfen, da wir über sie nichts vermögen (ib. p. 30. sq.).

Im Körper ist das Erste, Voraussetzungslose, die Ausdehnung; denn auch die Tastbarkeit und die Theile, aus welchen der Körper besteht, setzen jene voraus, da zwei Theile sich nicht berühren, also nicht nebeneinander sein können, wenn sie nicht schon ausgedehnt sind; denn wären beide nicht ausgedehnt, so würden sie sich *quoad totum* berühren, vorn und hinten, oben und unten (ib. p. 38.).

Ist die Ausdehnung das Wesen des Körpers, d. h. ist Körper und Ausdehnung ein und dasselbe, so ist er unendlich und an sich untheilbar. Denn da kein Innerhalb ohne Ausserhalb ist, so geht das Ausgedehnte über jede angenommene Grenze hinaus. Dieser unendliche Körper ist ein singuläres Individuum, das nicht wie ein

allgemeiner Begriff von den besonderen Körpern abstrahirt ist, sondern umgekehrt sind die besonderen Körper von jenem abstrahirt (ib. p. 39. sq.). Die einzelnen Körper können getheilt werden, nicht der Körper selbst; so können auch die besonderen Geister *(mentes)* elend sein, nicht der Geist selbst; denn wir sind *modi* des Geistes, wie die besonderen Körper *modi* des Körpers. Wir sind nicht Geister absolut genommen, denn dann wären wir Gott, sondern limitirte Geister, die sich auf bestimmte Weise gegen einen anderen Geist verhalten, wie jeder Modus in Bezug auf einen anderen bestimmt wird. Der Modus aber gehört nicht zur Sache selbst, wie die Bewegung nicht zum Körper gehört; *sumus igitur modi mentis; si auferas modum, remanet ipse deus*, nämlich das unbegrenzte, unverletzte, ganze, auf Alles sich erstreckende Denken (ib. p. 56.). Denn wie in Wahrheit und an sich nur der eine einfache, untheilbare, unendlich ausgedehnte Körper ist, so ist auch der Geist, wenn er an sich genommen wird, nicht ein abtract Allgemeines, sondern der eine und einzige untheilbare Gott, und dieser Geist wird nicht von den individuellen Geistern abstrahirt, sondern diese von jenem.

Die Frage aber, wie denn die Körper für einzelne gehalten werden können, wenn Alles ein einfacher untheilbarer Körper ist, beantwortet Geulinx so, dass dies durch die Determination des Geistes oder durch dessen Abstraction und Präcision geschehe. Damit aber würden nicht die besonderen Körper zu eingebildeten Verstandeswesen; denn die Sache, welche man abstrahirt, ist ja in Wirklichkeit, wenn sie auch nicht in jenem Zustande der Abstraction ist (ib. p. 59.).

Da Theilbarkeit und Bewegung nicht im Begriffe des Körpers liegen, so können die Körper dieses Plus nicht von sich selbst haben, sondern nur von einem Anderen und zwar von einem Geiste; denn, wie vorhin gelehrt ist, nur eine Intelligenz kann handeln. Der Beweger der unendlichen Materie muss also der unendliche Geist oder Gott sein. Da Gott der erste Beweger ist, so muss er das Erste sein, das nicht von einem Anderen, sondern von sich selbst ist; oder eigentlicher gesagt: das Ding an sich oder der Geist an sich *(res simpliciter vel mens simpliciter)*; daher ist er auch der vollkommenste; denn Unvollkommenheit ist Begrenztheit, und das Begrenzte setzt das Unbegrenzte voraus (p. 110. sq.). Folglich ist er auch frei, d. h. er bestimmt sich selbst zum Handeln. Jedoch geht einiges Nothwendige seinem Willen voran (gegen Des Cartes), z. B. die mathematischen Wahrheiten. Er ist endlich der Schöpfer von allen Dingen,

d. h. er ist vor Allem; denn dass er vor Allem ist, heisst eben nichts Anderes, als dass er Alles bewirkt. Das versteht man aber erst, wenn man sich von dem sinnlichen Schema der Wirksamkeit frei gemacht hat. Dann wird man auch den anderen Satz verstehen: dass Gott nichts vernichten kann, weil Alles, was er gesetzt hat, aus ihm ist und in ihm bleibt. Schliesslich aber ist es unaussprechlich, d. h. unbegreiflich, wie Gott als blosser Geist den Körper oder die Materie eminenter in sich enthält, und wie er als eben solcher den Körper bewegen kann; denn ein Geist kann nichts Anderes als denken und wollen (p. 144. sq.).

---

Der Weg, welchen Geulinx einschlägt, um über das Ich hinauszukommen, ist besser, als der des Des Cartes; denn er stützt sich auf den richtigen Satz, dass aus dem Einfachen allein das Viele und Verschiedene nicht zu erklären ist. — Der Occasionalismus stützt sich auf die beiden Sätze, dass nur dasjenige Ursache sein kann, was das Wie des Wirkens einsieht, und dass Geist und Körper nicht auf einander einwirken können, weil beide in ihrem Begriffe nichts Gemeinsames haben. Der erste Satz ist eine offenbare Uebereilung; der zweite will nur da einen Causalzusammenhang statuiren, wo man den Begriff des Verursachenden in dem Bewirkten wiederfinden kann, enthüllt also, dass hier das reale Verhältniss der Ursache und Wirkung mit dem logischen des Allgemeinen und Besonderen gleichgestellt wird. Aus derselben Verwechselung logischer und realer Verhältnisse erklärt es sich auch, dass der abstracte Begriff der blossen Ausdehnung zu dem realen unendlichen Quantum der Materie, und der des Denkens zu dem des realen unendlichen Geistes wird. Geulinx ist noch nicht Pantheist, aber die Hauptsätze des spinozischen Pantheismus finden sich bei ihm schon fast in ganz nackter Form. Der menschliche oder überhaupt endliche Geist ist nur eine Beschränkung, d. h. ein besonderer *modus* des unendlichen, und hätte sich Geulinx nicht hinter sein *ineffabiliter* geflüchtet, so hätte er, um die Körperwelt zu erklären, neben dem Attribut des Denkens auch das derAusdehnung in Gott offen annehmen müssen. Wie nahe er an den Pantheismus hinanstreift, zeigt die Abschwächung des Schöpfungsbegriffs in den des Zuerstseins. Alle diese zum Pantheismus führenden Sätze gründen sich aber zuletzt auf das Princip, dass das Unendliche das wahrhaft Reale ist, und dass das Endliche ein Theil des Unendlichen ist.

## § 12.

## 2. Malebranche.

**Nicolas Malebranche**, geb. 1638 in Paris, Pater des Oratoriums, gest. 1715. — *De la recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Paris. 1675.* — *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. 1688.* —

**Malebranche** trägt bei Gelegenheit seiner ausführlichen Untersuchungen über die Entstehung der Irrthümer und deren Vermeidung nicht allein dieselben Lehren vor, sondern bildet auch die von Des Cartes begonnenen idealistischen Gedanken durch eine genauere Prüfung des Erkenntnisswerthes der menschlichen Vorstellungen weiter aus. Besonders aber ist bei ihm bemerkenswerth, wie ein tief religiöser Sinn bei ungeläuterten metaphysischen Begriffen auf den Weg des Pantheismus führen kann.

In seiner Abhängigkeit von Des Cartes lässt er das Wesen des Geistes in dem Gedanken, das des Körpers aber oder der Materie in der Ausdehnung bestehen. Das Wesen einer Sache aber ist das Erste darin, von dem alle Modificationen abhängen. Daher ist das Wesen der Seele nicht dieser oder jener Gedanke, sondern der Gedanke, welcher jeder Art von Modificationen oder Gedanken fähig ist (also in Wahrheit der allgemeine Begriff des Denkens). Daher ist es ebenso unmöglich, dass ein Geist nicht denke, als dass die Materie nicht ausgedehnt sei (d. l. rech. I. p. 292.). — Indem Malebranche, ebenso wie Des Cartes, den allgemeinen Begriff des Denkens, also eines Geschehens, als Substanz setzt, eliminirt er in Wahrheit den Begiff der Substanz d. h. des wahrhaft Seienden. Damit wird aber ein Keim des späteren Idealismus gepflanzt, der, wie sich ergeben wird, den Gedanken eines Seienden, in welchem das Denken geschieht oder dessen Thätigkeit es ist, nicht nöthig zu haben glaubte, sondern das absolute Denken selbst als das Seiende setzte.

Der Beweis aber, dass das Wesen der Materie die Ausdehnung sei, zeigt deutlich die alte Verwechselung des logisch classificirenden Denkens mit dem Erkennen, wonach man in den Gattungsbegriffen das Wesen der Dinge zu finden meinte. Da das Wesen, sagt er, das Erste der Materie ist, muss man, um dasselbe zu finden, alle ihre Eigenschaften betrachten und unter diesen diejenige aufsuchen, welche von ihr untrennbar ist. Man erkennt dann sofort, dass Härte, Weichheit, Bewegung, Ruhe u. dgl. nicht allen Körpern zukommen, also der Materie nicht wesentlich sind. Es bleiben dann zunächst vier

Eigenschaften übrig, welche man als untrennbar von der Materie ansieht: Figur, Theilbarkeit, Undurchdringlichkeit und Ausdehnung. Um nun zu erkennen, welches von diesen Attributen das Wesen ist, muss man untersuchen, welches von den anderen vorausgesetzt wird. Man sieht aber leicht, dass die Ausdehnung von allen vorausgesetzt wird, sie aber nichts voraussetzt, also ist sie das Wesen der Materie. Denn alles, was in der Welt ist, muss entweder ein Wesen oder ein *modus* eines Wesens sein. Nun ist die Ausdehnung nicht ein *modus*, also ein Wesen. Die Materie aber ist nicht ein zusammengesetztes Wesen, wie der Mensch, sondern nur ein einfaches, also ist sie nichts als Ausdehnung. (Also ist das Wesen der Materie der allgemeine Begriff der Ausdehnung, oder die blosse Möglichkeit des besonderen Ausgedehnten.) Wollte man, fährt Malebranche fort, der Ausdehnung noch etwas voraussetzen und sagen: das ist das Subject, das Princip der Ausdehnung, so sagt sich das *gratis;* denn man hat dann keine andere als die allgemeine (leere) logische Idee, wie die des Subjects, des Princips (ib. p. 360. sq.). (Hierin spricht er die erste Andeutung aus, dass, wenn man das Wesen der Dinge nicht in Erfahrungsbegriffen finden will oder kann, man bekennen muss, dass es gänzlich unbekannt ist. Dieser hier abgewiesene Gedanke wird bei Locke in seinem Gewichte auftreten.) —

Aus diesen Grundsätzen ergeben sich die beiden wichtigen Folgen: 1) für Geist und Materie zusammen, dass in ihnen nur die Möglichkeit, aber nicht das active Princip der wirklichen besonderen Gedanken und Ausdehnungen oder Körper liegt, und 2) für den Geist allein, dass er auch unabhängig vom Körper Gedanken haben kann, und also nur einige seiner Modificationen oder besonderen Gedanken (unter welchem Worte wie bei Des Cartes alle psychischen Vorgänge befasst werden) von seiner Verbindung mit dem Körper abhängen (ib. II. p. 178.).

Geht man zunächst dieser zweiten Folgerung nach, so lässt Malebranche, nachdem er als die beiden allgemeinsten Modificationen oder Fähigkeiten des Geistes den Verstand und den Willen unterschieden und jenen als die passive Fähigkeit, Ideen zu empfangen, diesen als den natürlichen Trieb zum unbeschränkten Gute bestimmt hat, die Seele die Dinge auf zweierlei Hauptarten wahrnehmen; unabhängig vom Körper oder durch den reinen Verstand nimmt sie die geistigen Dinge wahr: die Universalien, die *notiones communes*, die Ideen der Vollkommenheit, des unendlich vollkommenen Wesens und der Ausdehnung mit ihren Eigenschaften. In ihrer Abhängig-

keit vom Körper aber nimmt sie die materiellen Dinge wahr, und zwar durch die Sinne die gegenwärtigen, indem sie einen Eindruck auf die äusserlichen Organe machen; durch die Imagination aber die abwesenden, indem sie sich dieselben vermittelst deren Bilder im Gehirne als gegenwärtig vorstellt (I. p. 26. sq.).

Indem er nun den Erkenntnisswerth der durch die Sinne vermittelten Vorstellungen untersucht, findet er, dass die Urtheile, welche wir auf Veranlassung unseres Gesichtes über Ausdehnung, Gestalt und Bewegung bilden, zwar nicht genau wahr, aber doch nicht gänzlich falsch sind, sie enthalten wenigstens die Wahrheit, dass es ausser uns Ausdehnung, Figuren, Bewegungen giebt, welche sie auch immer sein mögen. Dagegen verhält es sich anders mit den Urtheilen über Licht, Farbe, Geschmack, Geruch und alle andere sinnliche Qualitäten; in ihnen findet sich niemals Wahrheit. Wenn man nämlich sich z. B. einbildet, die Hitze, die man empfindet, sei im Feuer, die Farben an den Gegenständen, die Wärme in der Hand, so verwechselt man die Wirkung der Objecte auf die Nerven und die Erschütterung dieser mit der Empfindung selbst, die bloss in der Seele ist (I. p. 71. sq.). Die Vorgänge aber in der Körperwelt, wie z. B. die Nervenbewegungen, sind nur quantitativ verschieden, nicht qualitativ, wie die Empfindungen. (Denn da die Körper nur verschieden gestaltete und verschieden bewegte Ausdehnung sind, so kann im Körperlichen nichts anderes geschehen, als dass sich grössere oder kleinere Körper schneller oder langsamer gegen einander bewegen.) Dass die Seele aber sich so sehr verkennt, dass sie ihre eigenen Sensationen sich nicht selbst zuschreibt, kommt daher, dass wir keine klare Idee von unserer Seele haben. Denn wenn man eine Sache durch ihre Idee vorstellt, so kann man klar alle Modificationen erkennen, deren sie fähig ist.

Von hier aus geht Malebranche nun noch einen Schritt weiter zum Idealismus vor. Wenn wir unwillkürlich annehmen, dass die empfundenen Qualitäten den Körpern zukommen und uns doch darin täuschen, welche Evidenz hat man, fragt er, dass ein Eindruck, der trügerisch ist hinsichtlich der sinnlichen Qualitäten und ebenso hinsichtlich der Grösse, Gestalt und Bewegung der Körper, es nicht auch hinsichtlich der Existenz eben dieser selben Körper sei? Wie will man sich evident, d. h. auf nothwendige Weise von deren Existenz überzeugen? Der Theil unseres Körpers, mit welchem unsere Seele unmittelbar verbunden ist, ist weder sichtbar, noch erkennbar; der Körper also überhaupt nicht der Gegenstand unseres Geistes. Die Bewegungen des Körpers sind nicht unmittelbar die Ursachen unserer

Gedanken (wie sofort gezeigt werden wird); Gott konnte diese ohne Hülfe des Körpers erregen. Also nur daraus könnte man mit Des Cartes auf die Existenz der Körper schliessen, dass Gott kein Betrüger ist. Allein dieser Schluss ist nur dann bindend, wenn bewiesen ist, dass Gott uns versichert hat, er habe solche Körper geschaffen. Da diese Versicherung nur in der Offenbarung zu finden ist, so kann man nur vermittelst des christlichen Glaubens von der Existenz der Körperwelt überzeugt sein (II. p. 355. 359.). Die philosophische Evidenz ist es also nicht, welche ihn vor dem Idealismus rettet.

Die Frage nach der Entstehung der Sinnesempfindungen führt auf die andere Frage nach der Möglichkeit des Causalzusammenhanges zwischen Seele und Leib. Hierüber finden sich aber bei Malebranche nur die beiden Argumente des Geulinx wiederholt: Körper und Seele können nicht aufeinander wirken, da Körper nur auf Körper wirken kann, und der menschliche Geist nicht weiss, wie er die Lebensgeister zu dirigiren hat, um die beabsichtigten Bewegungen hervorzubringen. Zur Erklärung beruft sich Malebranche auf die göttliche Allmacht (II. 179. sq.). Denn wenn man denkt, dass ein unendlich vollkommenes, also allmächtiges Wesen wolle, dass ein Körper sich bewege, so ist es unmöglich, zu denken, dass dieser sich nicht bewege. Daher lautet dann die Lehre des Occasionalismus: Gott bringt bei Gelegenheit der körperlichen Affectionen die denselben entsprechenden Empfindungen hervor und bei Gelegenheit unserer Wollungen die entsprechenden körperlichen Bewegungen. — Allein dieser Occasionalismus ruht bei Malebranche nicht bloss auf der Unmöglichkeit einzusehen, wie die gänzlich heterogenen Substanzen, Körper und Geist, auf einander wirken, sondern er ist ebensowohl ein Ausfluss jener oben bemerkten ersten Folgerung aus seinen Grundsätzen. Liegt in den Begriffen des Denkens und der Ausdehnung nur die Möglichkeit der besonderen Gedanken und Körper, so wird zur Wirklichkeit dieser noch ein drittes Princip ausser dem Geiste und Körper erfordert. Daher lehrt Malebranche eine allgemeine Passivität der Geister und Körper und schreibt alle Activität Gott zu. Giebt es, sagt er, nur Einen wahren Gott, so ist auch die Natur und Macht jedes Dinges nur der Wille Gottes und alle natürlichen Dinge sind nur gelegentliche, nicht die wahren Ursachen (II. p. 177.).

Um die Existenz aber dieses für alles weltliche Geschehen, als dessen alleinige Ursache, nothwendigen Gottes ist niemand weniger verlegen als Malebranche. Denn Gott ist das gewisseste von Allen, da

wir ihn durch unmittelbare und directe Anschauung erkennen. Indessen bringt er diese Anschauung doch in die Form eines Beweises. Der solideste und erste Beweis aber ist die Idee, welche wir vom Unendlichen haben. Denn es ist ausgemacht, dass der Geist das Unendliche wahrnimmt, obwohl er es nicht begreift, und dass er eine sehr deutliche Erkenntniss von Gott hat, welche er nur durch die Verbindung mit ihm haben kann, da die Idee von einem unendlich vollkommenen Wesen keine geschaffene Sache sein kann. Ja unser Geist hat diese Idee des Unendlichen vor der des Endlichen. Denn wir fassen das unendliche Sein schon dadurch auf, dass wir überhaupt nur an das Sein denken, ohne noch zu fragen, ob es endlich oder unendlich ist. Denn um ein endliches Sein aufzufassen, müssen wir etwas von diesem allgemeinen Begriffe des Seins abschneiden; dieser muss also vorangehen. So nimmt also der Geist jedes Ding nur in der Idee wahr, die er vom Unendlichen hat; und weit entfernt, dass diese Idee aus der verworrenen Vereinigung der besonderen Wesen gebildet sei, so sind diese besonderen Ideen nur Participationen des Unendlichen; ebenso wie Gott sein Wesen nicht von den Creaturen erhält, sondern alle Creaturen nur unvollkommene Participationen des göttlichen Wesens sind. Die Idee Gottes ist also die des Unendlichen; d. h. des Wesens im Allgemeinen, des Wesens ohne Einschränkung; sie ist keine zusammengesetzte Idee, welche einen Widerspruch einschliessen könnte; es giebt nichts Einfacheres, obgleich sie alles Wirkliche und alles Mögliche in sich begreift. Diese einfache und natürliche Idee des Seins oder des Unendlichen schliesst aber die nothwendige Existenz in sich; denn es ist evident, dass das Sein seine Existenz von sich selbst hat, und dass das Sein in Wirklichkeit nicht nicht sein kann, da es unmöglich und widersprechend ist, dass das wahrhafte Sein ohne Existenz sei (I. p. 344. sq.).

Indessen dürfen wir uns doch nicht einbilden, das Wesen Gottes wirklich zu erkennen; denn wir begreifen diese vollkommene Einfachheit Gottes nicht, welche alle Dinge in sich schliesst (I. p. 348.). Malebranche fühlt also hier den Widerspruch, dass Gott der allgemeinste, also leerste Begriff und zugleich der unendlich volle sein soll; aber er sieht darin nur die gewöhnlich angenommene Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens, nicht einen unmöglichen Gedanken.

Durch diese Lehre von Gott gelangt nun auch die Erkenntnisstheorie erst zu ihrem Abschluss. Ihre inneren Zustände wahrzunehmen, bedarf es für die Seele keiner Ideen, wohl aber hinsichtlich der

äusseren Dinge. Unter diesen kann sie die materiellen nicht unmittelbar wahrnehmen; denn da diese ausgedehnt sind, die Seele aber nicht, so giebt es zwischen ihr und ihnen kein Verhältniss. Sie muss sie also vermittelst ihrer Ideen wahrnehmen. Diese Ideen sind aber nicht Nichts, sondern haben eine sehr reelle Existenz, da sie allerlei positive Eigenschaften besitzen; als reale Wesen können sie aber nicht von der Seele producirt werden, denn sonst müsste die Seele gleich Gott sie aus nichts schaffen. Vielmehr sehen wir alle Dinge in Gott, welcher als das universelle Wesen alle Dinge in sich enthält und in sich selbst die Essenz und die Existenz derselben sieht. Da er nun der Ort der Geister ist, wie der Raum der Ort der Körper, so ist er unserem Geiste stets gegenwärtig, und wir können in ihm alles das sehen, was er uns offenbaren will (I. 328. 349.).

Von diesen theoretischen Ansichten stehen die ethischen in vollständiger Abhängigkeit. Da Gott das allgemeine Wesen ist, so ist er auch das allgemeine oder höchste Gut. Alles Wollen des Menschen ist aber nur ein beständiger Impuls Gottes selbst. Von diesen beiden Principien ist das Uebrige bedingt. Da Gott das höchste Gut ist, welches alle anderen Güter in sich schliesst, so kann er nur sich selbst lieben und kann den menschlichen Geist nur dahin bewegen, dass er ihn, das höchste Gut, liebe. Das Wollen des Menschen ist also ein unwillkürliches Streben nach dem höchsten Gute. Diese Liebe zu demselben hängt nicht von uns ab; wir haben vermöge unserer Freiheit nur die einzige Macht, dieses Streben auf besondere Güter zu richten; d. h. aber eigentlich, diesen Zug des Strebens bei einem besonderen Gute anhalten und nicht darüber hinaus zu dem allgemeinen Gute gehen lassen wollen. Hierin besteht die Sünde, in diesem Stehenbleiben oder Nichtsthun (I. p. 312. 324.). Daher ist sie auch eine Negation, und ihr Ursprung kann Gott nicht zugeschrieben werden. Jedoch ein wirkliches Stehenbleiben bei einem besonderen Gute gelingt nicht; denn da die Bewegung nach dem höchsten Gute ein göttlicher Antrieb ist, so kann sie nicht aufgehalten werden; sie giebt vielmehr unserem Geiste eine beständige Agitation und Unruhe, welche ihn bei nichts verweilen lässt.

Endlich aber findet Malebranche den stärksten Beweis für die Wahrheit seiner Lehre darin, dass sie allein mit der wahren Religion übereinstimmt.

Legt man nämlich die wahre Ursächlichkeit des Geschehens in der Welt in die Qualitäten der Dinge, so geräth man in eine Art Heidenthum. Denn die Idee einer souveränen Macht ist die Idee

der souveränen Gottheit; die Idee einer subalternen Macht ist also die Idee einer unteren, aber doch wahrhaften Gottheit. Man lässt daher in allen Körpern, die auf uns wirken, etwas Göttliches zu, wenn man in ihnen Formen, Qualitäten etc. annimmt, welche durch die Kraft ihrer eigenen Natur fähig sind, gewisse Wirkungen hervorzubringen. Dann muss man diese Wesen auch in Wahrheit und mit Recht fürchten und lieben, d. h. anbeten (II. p. 175.). Denn da das Vergnügen gut und der Schmerz schlecht ist, so ist es natürlich und recht, die Ursache des Vergnügens zu lieben und die des Schmerzes zu fürchten (I. p. 110.). Sind also die Dinge dieser Welt reelle und nicht bloss gelegentliche Ursachen, ist Gott nicht der allein Thätige in der Welt und Alles nur sein Werkzeug, so wird man auf endliche Wesen die Gefühle der Liebe und Furcht übertragen, welche dem allein anzubetenden Gott gewidmet sein sollen. —

---

Man sieht, wie die übereilte Gleichung: Gott = Macht, und der Eudämonismus sich die Hand reichen, um dem Pantheismus entgegen zu führen. Gott wird aber vorzugsweise als Macht gedacht, um dem religiösen Gefühle der Verehrung genug zu thun. Es wirkt hier die praktische Idee der Vollkommenheit oder Grösse auf die theoretische Ueberzeugung ein und zwar einseitig mit Verdrängung der übrigen praktischen Ideen. Die Verehrung Gottes will unbeschränkt sein, deshalb, scheint es, muss Gott unendlich gross, d. h. mächtig sein. Setzt man etwas Wirkendes ausser ihm, so scheint das seiner Macht Eintrag zu thun, denn dann wirkt er nicht Alles (II. p. 512.). Folglich muss er der allein Wirkende sein. In der vollen Consequenz dieses Gedankenzuges würde es nun auch liegen, dass Gott der allein Seiende ist — wie auch Malebranche gelegentlich selbst sagt, dass Gott eigentlich allein das Sein hat —, allein diese Consequenz darf nicht mit vollem Bewusstsein ihrer Bedeutung gezogen werden, wenn nicht das religiöse Gefühl sich selbst tödten will. Denn wenn Gott allein ist, so sind alle Wesen nur seine Modificationen, und es verschwindet der, der Religion wesentliche, reale Unterschied zwischen Gott und der Welt.

Aber auch abgesehen von diesem religiösen Einflusse, eilen die Gedanken Malebranche's dem Monismus zu. Indem er das Wesen der Dinge aufsuchen will, überlässt er sich einem bloss logisch classificirenden Gedankenzuge und findet deshalb bloss die allgemeinen Begriffe der beiden Hauptarten der gegebenen Dinge: Denken und Ausdehnung, welche er anfangs als das Was des Seienden setzt. Da

er aber in diesen beiden Begriffen nicht die Möglichkeit des Wirkens finden kann, so übersteigt er sie und setzt das allgemeine unendliche Sein selbst, also den absolut unbestimmten Begriff des Wesens, als das eigentlich Seiende, in welchem er, da derselbe einen unendlichen Umfang hat, auch die Allmacht, das absolut hinreichende Princip des Wirkens zu finden glaubt, weil er demselben nichts abspricht.

Man hat daher bei ihm schon die allgemeinen Grundgedanken des Monismus. Das Unendliche, das absolut Nicht-Bestimmte (das *ἄπειρον* des Anaximander) ist das wahrhafte Sein; als absolut Unbestimmtes ist es das absolut Allgemeine, als solches das absolut Einfache; zugleich aber auch die absolute Ursache, denn das Besondere ist die Folge des Allgemeinen. Die Wirkung aber muss in der Ursache schon enthalten sein, da aus Nichts nichts wird, sondern nur Gleiches von Gleichem; also muss das absolut Einfache die unendliche Mannigfaltigkeit in sich enthalten — ein Widerspruch, den Malebranche zu seiner Ehre fühlt und dessen Gefühl er deutlich ausspricht. — Diese Grundgedanken in ihrer Nacktheit ausgesprochen zu haben, ist der Ruhm des folgenden Philosophen.

## § 13.
## Spinoza.

Baruch (Benedictus) de Spinoza, geb. 1632 zu Amsterdam, stammt aus einer portugiesischen jüdischen Familie, wird 1656 aus der Synagoge gestossen, lebt, um seinen Unterhalt zu gewinnen, mit Schleifen optischer Gläser beschäftigt, vorzüglich aber in unablässige Studien vertieft, zurückgezogen in mehreren Orten Hollands, lehnt 1672 eine ihm angebotene Professur in Heidelberg ab, stirbt im Haag an der Phtisis 1677. Philosophische Schriften: *Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae, per Bened. de Spinoza; accesserunt ejusdem cogitata metaphysica. 1663.* (Hierin ist nicht sein eigenes System zu finden.) *Tractatus theologico-politicus, 1670,* enthält vornämlich eine Kritik des Alten und Neuen Testamentes mit einigen Andeutungen des eigenen Systems. *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, mit den folgenden Schriften nach seinem Tode unter dem Titel: *Benedictus de Spinoza opera posthuma 1677* zu Amsterdam herausgegeben; die Hauptquelle für Spinoza's System, obgleich dieses nicht ganz darin enthalten ist, sondern in der That nur die Ethik, d. h. der Nachweis, dass seine Ansicht von Gott und der Welt zu der höchsten Gemüthsruhe führt. *Tractatus politicus; tractatus de intellectus emendatione. Epistolae doctorum quorundam virorum ad Benedictum de Spinoza et auctoris responsiones.* Gesammtausgaben von M. E. G. Paulus: *Benedicti de Spinoza opera, quae supersunt omnia. Jenae. 1802—3.* und C. H. Bruder, *Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia ex*

*editionibus princ. denuo ed. et praefatus est. Lips. 1843—46.* Supplemente dazu: *Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum, cont. tractatum de Deo et homine, tractatulum de iride, epistolas nonnullas ineditas et ad eas vitamque philosophi collectanea ed. J. van Vloten. Amst. 1862.*

Spinoza ist zwar für seine Zeit ein tüchtiger, aber kein origineller Denker, für den man ihn oft ausgiebt, sondern er ist ein Schüler des Des Cartes. Sein sämmtlicher Begriffsapparat ist entweder unmittelbar cartesisch oder lässt sich doch in seinem Ursprunge aus jenem nachweisen.

Die bedeutenden Abweichungen in der Weltansicht von seinen Vorgängern beruhen darauf, dass Spinoza den Substanzbegriff des Des Cartes in Verbindung mit der Meinung von der Realität des Unendlichen strenger anwendet. Er setzt nicht mit Des Cartes zwei verschiedene Bedeutungen des Substanzbegriffes, einen für Gott und einen für die Creatur, sondern nur die eine, dass die Substanz das absolut unabhängige Seiende ist. Seine Abhängigkeit von Des Cartes wird aus der folgenden Darstellung von selbst erhellen.

Wie jener, so hat auch Spinoza einen *tractatus de methodo* unter dem Namen *de intellectus emendatione* (unvollendet) geschrieben, in welchem folgende allgemeine Grundvoraussetzungen seiner Ansicht zu Tage treten.

1. Da die Qualität des Geistes das Denken ist, so liegt es in der Natur eines denkenden Wesens, wahre oder adäquate Ideen zu bilden. Im menschlichen Geiste liegen also ursprünglich wahre Ideen, und es kommt nur darauf an, diese zu entdecken, um von ihnen aus die zur Vollkommenheit der menschlichen Natur nothwendige Erkenntniss zu finden.

2. Die wahre Idee muss mit dem Vorgestellten, oder die objective (vorgestellte) Essenz muss mit der formalen (wirklichen) übereinstimmen. Die Wissenschaft ist also ein Abbild der Natur.

3. Da das Wesen der Idee sich verhält, wie das Wesen der Dinge, so ist diejenige Idee die vorzüglichste, welche das unendlich vollkommene Wesen darstellt. Die Erkenntniss dieser Idee ist also auch die vorzüglichste und ebenso diejenige Methode des Denkens, welche nach der Norm dieser Idee zeigt, wie der Geist zu dirigiren sei. Um also ein vollkommenes Abbild der Natur in der Wissenschaft hervorzubringen, muss der Geist alle seine Ideen von derjenigen her produciren, welche den Ursprung und die Quelle

der ganzen Natur darstellt. Dieses aber ist das einige unendliche Wesen, welches alles Sein ist und ausser dem es kein Sein giebt.

4. Durch solche Methode erreicht man aber nicht die Reihe der veränderlichen, sondern nur der festen und ewigen Dinge; denn jene zu erkennen, ist dem menschlichen Geiste unmöglich, weil sie unendlich viele sind und bei jedem unendliche Umstände zu bemerken wären. Die ewigen Dinge aber, die von Natur alle zugleich und die wesenhaften Bedingungen der veränderlichen sind, sind in Wahrheit singuläre Dinge; aber wegen ihrer Allgegenwart und weithin erstreckenden Macht verhalten sie sich für uns wie Universalien (vgl. Geulinx).

5. Der Verstand weiss, wenn er klare und deutliche Ideen hat, dass die Dinge so sind, wie er sie denkt, und diese Gewissheit ist bei den einfachen Begriffen und Verhältnissen eine intuitive. Die Ideen, welche eine Unendlichkeit ausdrücken, wie z. B. die der Quantität, bildet der Verstand absolut; die bestimmten aber bildet er aus diesen. Weil also der Verstand nur die Reihe der festen und ewigen Dinge betrachtet, so nimmt er dabei auf Zahl und Dauer gar keine Rücksicht, sondern betrachtet Alles *sub quadam specie aeternitatis.* —

Man wird aus diesen Sätzen erkennen, dass das System des Spinoza ein logisches Begriffsgebäude sein wird, in welchem die Allgemeinbegriffe für real gehalten werden, und die allgemeineren die Ursachen, die besonderen aber die Wirkungen repräsentiren; dass aber dieses ganze System zur Erklärung der wirklich gegebenen Welt schon um deswillen nichts leisten kann, weil ausdrücklich die Reihe der veränderlichen Dinge aus dessen Betrachtung ausgeschlossen ist und die Lösung des Problems der Veränderung doch nothwendig zur Erkenntniss der wirklichen Welt gehört.

Ueberhaupt zeigt sich schon hier Spinoza's unkritische Abhängigkeit von Des Cartes und mittelst desselben von der platonisch-aristotelischen Philosophie. In der Behauptung, dass im menschlischen Geiste ursprünglich wahre Ideen liegen, wiederholt sich Plato; in der, dass die vorgestellte Essenz mit der wirklichen übereinstimme, der naive Realismus; in dem Satze, dass die Theologie die vorzüglichste Erkenntniss sei, Aristoteles; in der Aufstellung eines einigen und unendlichen Wesens, als dem *omne esse,* Des Cartes und Plotin; in der Ansicht, dass die allgemeinen oder die eine Unendlichkeit ausdrückenden Ideen vom Verstande absolut gebildet werden, Aristoteles,

und in der, dass das Allgemeine die reale Bedingung des Besonderen sei, die herrschende Verwechselung der Metaphysik mit der Logik.

Wenn aber Spinoza gar die Betrachtung der veränderlichen Dinge aus seiner Philosophie gänzlich ausschliessen will, so verweist er aus ihr eben dasjenige Problem, durch welches die Philosophie ursprünglich in Bewegung gesetzt ist, und sinkt hinter die neueren Philosophen zurück, welche eben begonnen hatten, über die Möglichkeit der Veränderung und des Causalzusammenhanges nachzudenken. Er betrachtet daher im Grunde nur das, was Plotin als den Inhalt seines νοῦς ansah, in welchem Alles zumal und ewig, ohne Succession und Veränderung ist. Die ihm oft genug zum Ruhme angerechnete Betrachtung der Dinge *sub specie aeternitatis* ist also weder neu, noch rühmlich. —

In seinem Hauptwerke, der s. g. Ethik, will er eine Erkenntniss begründen, welche zur Seligkeit führt, und sucht deshalb seinen methodischen Regeln gemäss zuerst die Idee zu gewinnen, welche den Ursprung der ganzen Natur darstellt, oder den Begriff von Gott; darauf den Begriff des menschlichen Geistes so weit zu exponiren, dass man die Entstehung und anfängliche Herrschaft der Passionen begreifen kann, und schliesslich zu beweisen, dass durch die Erkenntniss Gottes die Herrschaft über jene Passionen, also Freiheit und Seelenfriede oder die Seligkeit gewonnen werde.

## § 14.

## Die Theologie.

Der Weg, welcher ihn zu dem Beweise führt, dass es nur eine und zwar absolut unendliche Substanz geben könne, welche aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes ein unendliches und ewiges Wesen ausdrückt, und welche eben sein Gott ist (Eth. 1, prop. 11.), hebt von dem Begriffe der Substanz und den damit zusammenhangenden Begriffen an; diese müssen daher zunächst zur Darstellung kommen.

Substanz aber ist, was in sich ist und durch sich selbst begriffen wird, d. h. dessen Begriff nicht den Begriff einer anderen Sache bedarf, von dem er gebildet werden muss. Attribut ist das, was der Intellect von der Substanz begreift, als deren Wesen constituirend. Modus aber ist eine Affection der Substanz oder das, was in einem Anderen ist, wodurch es auch begriffen wird. Hierzu gehört das Axiom, dass Alles was ist, entweder in sich oder in einem Anderen ist (der Satz des Des Cartes, dass nur Substanzen und *modi* sind).

Sonach versteht Spinoza unter Substanz zugleich und in Einem das absolut zu Setzende (weiter soll der verfehlte Ausdruck *quod in se est* nichts bedeuten) und den Träger der Affectionen oder Accidenzen.

Das Attribut bedeutet das absolute Was oder die Qualität der Substanz oder des Seienden, welche vom Verstande erkannt oder der Substanz beigelegt wird (Ep. 27.). (Der Ausdruck beigelegt ist aber eine blosse Worterklärung des *attributum* und soll nicht, wie man erklärt hat, ausdrücken, dass die Attribute und deren Mehrheit und Verschiedenheit nur in der Auffassung des menschlichen Verstandes ihren Grund hätten, dass die Substanz an sich aber ohne alle innere Mehrheit sei. Der in das System des Spinoza nothwendig hineingehörende Satz: dass je mehr Attribute ein Ding hat, desto mehr Realität ihm zukommt, würde bei jener Erklärung keinen Sinn haben.)

Nur solche Begriffe taugen dazu, das Was der Substanz auszudrücken, welche zugleich inhaltliche sind (nicht bloss formale, wie Ding, Etwas) und die logisch keinem anderen inhaltlichen Begriffe untergeordnet sind; (z. B. Wollen ist eine bestimmte Art des Denkens, hat also diesen Begriff über sich und muss durch ihn gebildet werden, kann also kein Attributbegriff sein, denn er ist kein absoluter. Das Denken aber ist der höchste Begriff in seiner Art, denn man könnte ihn zwar dem Begriffe des Geschehens subsumiren, aber dies ist ein bloss formaler Begriff, in welchem kein durch die Erfahrung gegebenes Was mehr enthalten ist).

Hieraus erklären sich weiter die zum Verständniss des Spinoza unerlässlichen Axiome: dass die Kenntniss der Wirkungen von der der Ursachen abhängt und diese einschliesst, und dass, was nichts mit einander gemein hat, auch durch einander nicht erkannt werden kann oder dass der Begriff des Einen den des Anderen nicht einschliesst. (Die logisch höchsten inhaltlichen Begriffe, Ausdehnung und Denken, sind nämlich nach Spinoza die Ursachen der besonderen unter ihnen enthaltenen Begriffe oder ihrer Arten. Der Verstand z. B. ist ein Effect des Denkens, weil er eine Art desselben ist; die Bewegung also auch ein Effect der absoluten Ausdehnung, denn der Begriff der Bewegung schliesst den des Raumes ein und kann nur unter dessen Voraussetzung verstanden werden. Aus diesem Grunde muss die Erkenntniss den Weg von den Ursachen zu den Wirkungen gehen: und darum ist nur das die Wirkung eines Anderen, in welchem der Begriff desselben enthalten ist. Bewegung z. B. kann also nicht Wirkung des Denkens sein, denn im Begriffe der

Bewegung ist der des Denkens nicht enthalten.) Daher auch der Satz: dass nur die Dinge Einer Natur, d. h. eines und desselben Attributs einander determiniren können, ein Gedanke also nur von einem anderen Gedanken, nicht aber von einem Körper begrenzt werden kann. (Denn in einer logischen Classification der Begriffe können nur diejenigen Begriffe neben und über einander stehen, welche einen gemeinsamen höchsten Begriff haben.)

Auf diesen Grundlagen führen nun folgende Sätze zu dem gewünschten Ziele: Zwei Substanzen, welche verschiedene Attribute haben, haben unter einander nichts gemein, also können sie auch nicht eine der anderen Ursache sein. Aber auch Substanzen derselben Natur können nicht eine die andere erschaffen, weil es nicht mehrere Substanzen desselben Attributs geben kann; denn giebt es mehrere, so können sie nur nach ihren Attributen unterschieden werden. (Die Falschheit dieses Beweises, wenn von wirklichen Dingen die Rede ist, liegt auf der Hand; aber Spinoza redet in der That von Allgemeinbegriffen, von denen es natürlich nicht mehrere desselben Inhalts geben kann.) Da also keine Substanz von einer anderen hervorgebracht werden kann, so gehört das Existiren zu ihrer Natur, oder sie ist eine *causa sui*, d. h. ihre Essenz schliesst nothwendig ihre Existenz ein, so dass man einen Widerspruch begehen würde, wenn man sie nicht als existirend dächte (ib. 1, pr. 5—7.). (Dieser Schluss bedeutet in Wahrheit nur die Tautologie, dass Substanz das absolut Seiende bedeutet; er soll aber für mehr gelten, nämlich dass in dem Begriffe der Essenz einer Substanz die Nothwendigkeit liegt, sie, die Essenz, als seiend zu setzen (ib. 1, Def. 1.). Die *causa sui* aber wird hier bei Spinoza nur in dem negativen Sinne des nicht nicht sein Könnenden gebraucht, nicht in dem des sich selbst Setzenden oder Hervorbringenden. Vgl. Des Cartes.).

Die Theorie rückt durch den Satz weiter vor, dass jede Substanz nothwendig unendlich ist; denn endlich sein ist in der That eine theilweise Negation und unendlich sein die absolute Affirmation der Existenz einer Natur. (ib. 1, pr. 8. Spinoza denkt, wie sein Vorgänger das Was der Substanz als ein Quantum, an welchem nichts fehlt. Der blosse Begriff des Denkens z. B. ist das absolut Allgemeine für alles mögliche Denken, er drückt das ganze Quantum alles Denkens aus. Der Begriff aber z. B. des Wollens schliesst einiges Denken aus, er ist nicht alles Denken, sondern nur einiges; diese Bestimmtheit ist also eine Negation. Da nun die logisch höchsten inhaltlichen Begriffe, Denken und Ausdehnung, das Was der Substanz oder Attribute

sind, weil sie scheinbar ohne Hülfe anderer Begriffe, also absolut unabhängig gedacht werden, so muss jede Substanz als unendlich gedacht werden.)

In Wahrheit darf daher nur Eine Substanz angenommen werden; denn je mehr Realität eine Sache hat, desto mehr Attribute kommen ihr zu. (ib. 1, pr. 9—11. Je mehr Attribute man denkt, desto mehr denkt man Reales. Wenn man also unendlich viele Attribute als Eine Substanz denkt, so erhält man eine einzige absolut unendliche Substanz, ausser der keine andere möglich ist, weil jede andere Substanz, die man annehmen möchte, schon in jener enthalten sein würde.) Diese Eine absolut unendliche aus unendlichen Attributen bestehende Substanz oder Gott existirt aber nothwendig. Denn 1) sie ist Substanz, also schliesst ihre Essenz ihre Existenz ein. 2) Wenn keine Ursache oder kein Grund vorhanden ist, dass etwas nicht existirt, so existirt es nothwendig; nun aber existirt nichts ausser der unendlichen Substanz, also kann nichts Aeusseres verhindern, dass sie existirt; aber auch nichts Inneres; denn das könnte nur ein innerer Widerspruch sein; einen solchen aber in der absolut vollkommenen Substanz anzunehmen, wäre absurd. 3) Nicht existiren können ist Ohnmacht, existiren können ist Macht. Wenn also Endliches existirt, so wäre es mächtiger als das Unendliche, wenn dieses nicht existirte. Aber je mehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, desto mehr Kraft hat es von sich selbst zu existiren, also das unendliche Wesen hat unendliche Macht zu existiren. (Hier ist die *causa sui* im positiven Sinne.) 4) Je mehr Attribute man einem Wesen zulegt, desto mehr wird man gezwungen, demselben Existenz zuzuschreiben, d. h. desto mehr begreift man es als etwas Wahres. (Ep. 27. — Diese Beweise aber beweisen nichts Anderes, als die Verkehrtheit des spinozischen Denkens. Denn der erste würde nur dann das Gewollte beweisen, wenn es wahr wäre, dass Alles, was jemand als eine Substanz denkt, auch nothwendig eine Substanz ist. Der zweite folgert aus der Möglichkeit die Nothwendigkeit. Der dritte übersetzt die logische Möglichkeit (d. h. Widerspruchslosigkeit) in eine reale Macht und involvirt die Absurdität, dass das Mögliche sich selbst das Sein geben könne. Der vierte aber offenbart die ganze Willkür jenes Denkens, das da meint, durch ein blosses willkürliches Anhäufen aller möglichen Realitäten in Einem die Existenz desselben gleichsam erzwingen zu können.) —

Ist nur jene Eine unendliche Substanz d. h. Gott, so folgt nothwendig, dass Alles, was ist, in Gott ist und nichts ohne Gott

sein und begriffen werden kann. Denn da nichts sein kann, als Substanz und ihre *modi*, so kann das, was ist, ohne Substanz zu sein, nur ein *modus* sein, welcher in der Substanz ist. (Die Immanenz aller Dinge in Gott und umgekehrt die Immanenz Gottes in allen Dingen.)

Von den unendlich vielen Attributen Gottes erkennt der menschliche Geist aber nur die beiden der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens (Ep. 66.). Dass diese beiden aber Attribute Gottes sind, folgt daraus, dass es particuläre Gedanken und particuläre Körper giebt. Die einzelnen Gedanken nämlich sind nicht Substanzen, sondern *modi*, folglich müssen sie die Natur der Substanz auf eine bestimmte Weise ausdrücken; es muss daher der Substanz oder Gott ein Attribut zukommen, dessen Begriff in allen einzelnen Gedanken enthalten ist, also das Denken. Ebenso sind die Körper, da jeder auf besimmte Weise ausgedehnt ist, *modi* der Ausdehnung, folglich muss Gott das Attribut der Ausdehnung zukommen. (ib. 2, pr. 1. 2. — Die übrigen Attribute kennen wir nicht, denn Alles Bestimmte, was wir kennen, sind eben nur Körper und Geister.) Dass es aber Gottes nicht unwürdig ist, ein ausgedehntes Ding zu sein, wird damit erhärtet, dass die unendliche Ausdehnung als solche nicht theilbar, also auch nicht des Leidens fähig ist. Auf andere Weise aber könne es auch nicht begriffen werden, wie ausgedehnte Dinge geschaffen sein könnten, wenn nicht Gott selbst, dessen *modi* die Körper sind, ausgedehnt sei (1, pr. 12 sq.).

Zu der Lehre von der Wirksamkeit Gottes geht Spinoza durch den Satz fort, dass aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur Unendliches auf unendliche Weise folgen müsse, d. h. Alles, was unter einen unendlichen Verstand fallen kann. Denn aus der Definition eines jeden Dinges schliesst der Verstand mehrere Eigenschaften, welche in der That aus ihr, d. h. aus der Essenz des Dinges folgen, und desto mehr, je mehr Realität die Essenz des Dinges ausdrückt; Gott aber hat unendliche Realität; folglich ergeben sich aus seinem Wesen unendlich viele Folgen (ib. 1, pr. 16.). — Auf diesem Satze, in welchem logischer Grund und reale Ursache verwechselt wird und der daher weit entfernt ist, eine reale Causalität zu beweisen, ruhen nun alle folgenden Aussagen Spinoza's von Gott und der Welt und fallen natürlich auch mit demselben. —

Gegen diesen Satz wurde dem Spinoza schon bei Lebzeiten der richtige Einwurf gemacht, dass man aus einer Definition nur dann mehrere Eigenschaften schliessen könne, wenn man sie auf

etwas Anderes beziehe; man könne aber nicht einsehen, wie aus einem Attribute an und für sich betrachtet, z. B. aus der Ausdehnung eine unendliche Menge von Körpern sich ableiten lasse. Spinoza sucht den Einwand damit zurückzuweisen, dass er meint, aus der Definition Gottes folgten doch mehrere Eigenschaften, z. B. Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unendlichkeit. (Ep. 71. 72. — Allein solche Eigenschaften sind keine Modificationen der Attribute, und dass solche aus der blossen Definition folgen, z. B. aus dem Begriffe der Ausdehnung die Bewegung, hat er niemals zu beweisen unternommen; was auch natürlich vergeblich gewesen wäre, da aus dem Allgemeinen niemals das Besondere folgt.)

Indessen behauptet Spinoza ruhig weiter: Gott sei die wirkende Ursache aller Dinge, er sei an sich Ursache und nicht bloss *per accidens*; er sei die absolut erste und freie (d. h. er handele allein aus der Nothwendigkeit seiner Natur) und er sei nicht die transeunte, sondern die immanente Ursache aller Dinge (Eth. I, pr. 16. 17.). Den eigentlichen Sinn dieser Sätze erkennt man aber aus der eigenen Erläuterung des Spinoza, dass aus der Macht Gottes Alles mit derselben Nothwendigkeit folge, als es aus der Natur des Dreiecks in alle Ewigkeit folgt, dass seine drei Winkel zwei Rechten gleich sind. (Verursachen ist bei ihm nur logisch bedingen; Wirkungen sind nur logische Folgen! Die Freiheit des göttlichen Handelns heisst deshalb auch nichts anderes, als dass die allgemeinen Begriffe der Ausdehnung und des Denkens nicht durch die ihnen logisch untergeordneten bedingt sind. Die immanente Ursache aber ist Gott deshalb, weil die Begriffe seiner Attribute in deren *modis* enthalten sind, und weil nichts ausser ihm ist, kann er keine transeunte Ursache sein. Die Frage aber, wie die einzelnen *modi* eines Attributes einander determiniren können, war für ihn schon durch die Möglichkeit der logischen Determination eines Begriffes beantwortet, und ebenso hatte er sich die Frage der Occasionalisten nach der Möglichkeit eines Causalzusammenhanges zwischen Leib und Seele dadurch erspart, dass er gar keine causale Verbindung, sondern nur einen ursprünglichen Parallelismus zwischen beiden setzte, wie sich bald ergeben wird. So hilft ihm seine Verwechselung des Realen mit dem Logischen über die schwierigsten Probleme hinweg.)

Die aus jenen Sätzen abfliessenden Folgen, dass Alles, was aus der absoluten Natur eines Attributs Gottes folgt, selbst ewig und unendlich ist, und dass diese unendlichen *modi* auch nur wieder Un-

endliches zur Folge haben, bleiben zwar bei Spinoza ohne Anwendung, dienen aber dazu, den Contrast zu erhöhen, in welchem der berühmte 28. Lehrsatz des ersten Buchs der Ethik zu der vorhergehenden Lehre steht.

Hier nämlich erfährt man, dass jedes einzelne Ding, welches eine endliche und bestimmte Existenz hat, nur durch eine andere auch endliche und bestimmte Ursache zum Existiren und Handeln bestimmt werden kann, und diese wiederum durch eine eben solche und so fort ins Unendliche. Denn freilich ist jedes Ding zum Existiren und Wirken von Gott determinirt, aber was eine endliche und bestimmte Existenz hat, konnte nicht von der absoluten Natur eines Attributs Gottes hervorgebracht werden, denn dann wäre es ewig und unendlich, sondern es konnte nur aus Gott oder einem seiner Attribute folgen, insofern dieses durch eine endliche und bestimmte Modification modificirt ist. (Auf die hier sich erhebende Frage: woher denn diese endlichen und bestimmten Modificationen? schweigt Spinoza gänzlich. Denn die Ableitung des endlichen Dinges aus einer unendlichen Reihe endlicher Ursachen kann keine Antwort sein, da, was aus einer unendlichen Reihe folgen soll, niemals folgt. Spinoza erreicht also in der That nicht die Reihe der endlichen Dinge; damit wird aber die Annahme der absoluten Substanz mindestens überflüssig; denn die gegebene Welt des Endlichen kann aus ihr nicht abgeleitet oder erklärt werden.)

Die noch folgenden Sätze über Gottes Natur und Verhältniss zur Welt sind nur leichte Consequenzen der früheren Sätze. Dass in der Welt nichts Zufälliges ist, und dass die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott producirt werden konnten, als sie producirt sind, versteht sich nach der Grundanschauung, dass die Wirkungen logische Folgen sind, von selbst. Ebenso wenig kann es befremden, dass Wille und Verstand nicht zur *natura naturans*, sondern zur *natura naturata* gehören, wenn man bedenkt, dass unter jener die unendlichen Attribute Gottes, als absolut unendliche, unter diesen aber die Modificationen derselben verstanden werden. Wille und Verstand sind aber nicht das unendliche Denken selbst, sondern bestimmte Modificationen desselben.

Hienach lässt sich auch die immer wieder erneute Streitfrage entscheiden, ob Spinoza seinem Gotte Selbstbewusstsein zugeschrieben habe oder nicht. Versteht man unter Gott nur die absolute Substanz, also die *natura naturans*, so muss es verneint werden. Versteht

man aber unter Gott die Substanz mit ihren Affectionen, so ist in ihr allerdings auch ein Bewusstsein von Gott, eine Idee Gottes vorhanden. Wenn man aber nach dem Selbstbewusstsein Gottes fragt, so meint man eben ein solches, welches er im Unterschiede von dem Geschaffenen, als *natura naturans* und nicht als *natura naturata*, habe. —

Spinoza folgert weiter in strenger Consequenz, dass der Wille keine freie, sondern eine nothwendige, gezwungene Ursache sei; denn er gehört zu den Modificationen, welche in ihrem Sein und Wirken durch andere Ursachen bestimmt sind, nennt jedoch mit Unrecht den Willen einen gezwungenen, da hier an kein Widerstreben des Willens gegen die ihn erst schaffende Bestimmtheit zu denken ist. Ferner, dass, weil die unendliche Substanz an sich Ursache ist, Unendliches auf unendliche Weise aus ihrem Wesen folgt,. also Gottes Macht mit seinem Wesen identisch ist; dass demnach auch nothwendig das ist, was in seiner Macht steht, und dass nichts existirt, aus dessen Natur nicht irgend eine Wirkung folge. (Eth. 1, pr. 32 sq. — Denn aus allen Begriffen lassen sich natürlich logische Consequenzen ziehen, und das eben ist die einzige Causalität, die bei Spinoza zu finden ist.)

Endlich versteht es sich von selbst, dass mit dieser Theorie alles zweckmässige Handeln Gottes unverträglich ist; denn nichts geschieht vermöge der Einsicht und des ihr gemässen Wollens, sondern alles nur aus (logischer) Nothwendigkeit. Daher verspottet Spinoza den Plato, dass er Gott nach den Ideen schauen und *sub ratione boni* handeln lasse, als ob er von etwas ausser ihm abhängig und also dem *fatum* unterworfen wäre, und nicht vielmehr Alles durch eine ewige Nothwendigkeit in höchster Vollkommenheit sich ereigne. Wenn Gott nach Absicht und Endzweck handle, so erscheine er als bedürftig und Mangel leidend; ja das hiesse die Natur umkehren; denn dann sei das letzte, was er schaffte, das Vollkommenste; da doch die ersten Productionen Gottes die vollkommensten seien; denn je mehr etwas der Zwischenursachen bedürfe, desto unvollkommener sei es. (ib. Append. — Um diesen letzten Satz, der in derselben Weise schon bei Plotin vorgekommen ist, zu verstehen, muss man sich an die Grundanschauung beider Philosophen erinnern. Die ersten Productionen Gottes sind die allgemeineren, also umfassenderen Begriffe, die letzten aber die besonderen Begriffe, die geringeren Umfang haben. Diesen fehlt also mehr an dem ganzen Quantum, und deshalb sind sie unvollkommener als jene. Daraus versteht es sich auch, wie Spinoza Vollkommenheit, Macht, Realität als dasselbe setzt.) —

## § 15.

## Die Psychologie.

Zum Verständniss der Lehre Spinoza's von der Seele oder vielmehr dem Geiste *(mens)*, muss man sich vor Allem des allgemeinen Satzes erinnern, dass er nur da einen Causalzusammenhang findet, wo man in dem Begriffe des Bewirkten den des Verursachenden finden kann. Nun haben die Attribute Gottes, die Ausdehnung und das Denken, nichts Gemeinsames, also können sie nicht auf einander wirken oder sich nicht determiniren. Daher aber ist auch unter den Modificationen dieser beiden kein Causalzusammenhang; denn in den determinirten Ausdehnungen oder den Körpern ist der Begriff des Denkens, und in den einzelnen Gedanken, aus denen der Geist besteht, ist der der Ausdehnung nicht zu finden. Wenn nun hieraus zu folgen scheint, dass Spinoza die von der Erfahrung gegebene Wechselwirkung zwischen dem geistigen und körperlichen Geschehen nicht erklären könne, so widerlegt er diese Folgerung durch den Beweis, dass die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen derselbe ist, wie die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge. Denn die ausgedehnte und die denkende Substanz sind ein und dieselbe, welche bald unter diesem, bald unter jenem Attribut begriffen wird. Ein *modus* der Ausdehnung und die Idee dieses *modus* ist daher auch ein und dasselbe Ding, nur auf zwei Weisen ausgedrückt, so dass man, wenn man die Dinge als *modi* des Denkens auffasst, die ganze Ordnung der Natur oder den Zusammenhang der Ursachen durch das Attribut des Denkens allein erklären muss und ebenso die körperliche Natur und ihren Causalzusammenhang allein durch das Attribut der Ausdehnung (ib. 2, pr. 7.)

Spinoza lehrt also gleichsam eine prästabilirte nothwendige Harmonie zwischen Geist und Körper, weil Ausdehnung und Denken, obwohl absolut unabhängig von einander, doch ein und dieselbe Substanz sein sollen. Er muss also die Modification unmittelbar auf die Substanz beziehen und vermittelst ihrer erst auf die Attribute. Das aber würde voraussetzen, dass die Substanz an sich ein einfaches Was wäre, dessen oberste Modificationen die Ausdehnung und das Denken wären; sonst folgt nicht nothwendig, dass durch die Modification aus beiden ein gleiches Quantum gleichsam herausgeschnitten wird. Auf diese Weise würden aber die Attribute, welche das absolute Was der Substanz sind, zu *modis* der Substanz herabsinken oder, wie Des Cartes sagte, der Substanz inhäriren, und diese würde dann

ein davon unterschiedenes absolutes Was sein, welches aber unbekannt wäre.

Gehört nun immer ein *modus* der Ausdehnung und ein *modus* des Denkens zusammen, so folgt, dass alle Individuen, d. h. untheilbare Körper, beseelt sind oder dass eine Idee mit ihnen ein und dieselbe Sache ist. Also ist auch der menschliche Körper, der aus sehr vielen verschiedenen Individuen zusammengesetzt ist, und der menschliche Geist ein und dieselbe Sache, d. h. ein und derselbe *modus* der absoluten Substanz, nur von verschiedenen Seiten angesehen. Ferner ist der menschliche Geist als solcher ein Theil des unendlichen göttlichen Intellects; sein Object ist aber der menschliche Leib und kein anderes. Denn der menschliche Geist, als ein und dieselbe Sache mit dem Körper, kann nur aus den Ideen eben der Individuen bestehen, welche den menschlichen Körper ausmachen (2, pr. 13.).

Wenn es hiernach auch scheinen möchte, als ob der menschliche Geist den Leib und alle Vorgänge in ihm mit voller Wahrheit durchschauen müsste, zumal die Ideen nicht wie stumme Bilder sind, sondern activ Denkendes, so kann der menschliche Geist doch von seinem Leibe, wie überhaupt von allen endlichen, particulären Dingen, nur eine inadäquate, d. h. verworrene und verstümmelte Idee haben. Denn da die endlichen Dinge durch unendliche Reihen von Ursachen bestimmt sind, so müsste der endliche Geist diese unendlichen Reihen begreifen; oder wie Spinoza es ausdrückt: Die Erkenntniss des menschlichen Körpers ist nicht in Gott, insofern er die Natur des menschlichen Geistes constituirt, sondern insofern er von sehr vielen anderen Ideen afficirt ist. Wenn wir aber sagen, dass Gott diese oder jene Idee habe, nicht bloss insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern insofern er zugleich mit dem menschlichen Geiste die Idee eines anderen Dinges hat, dann sagen wir, percipire der menschliche Geist ein Ding zum Theil oder inadäquat. (ib. pr. 24. — Denn dann liegt ja diese Idee nur zum Theil zwar im menschlichen Geiste, zum Theil aber in dem anderen Dinge.) Auf diesen inadäquaten Ideen beruht zunächst der Irrthum; z. B. die Menschen halten sich für frei, weil sie sich wohl ihrer Handlungen, aber nicht der Ursachen derselben bewusst sind. Der menschliche Geist hat also von den einzelnen Dingen immer eine inadäquate Idee, insofern er von ihnen afficirt wird. (Nun aber ist der menschliche Geist nach den obigen Sätzen nur eine Vereinigung der particulären Ideen, welche den einzelnen Individuen, aus denen der Körper zusammengesetzt ist,

und deren Affectionen entsprechen; folglich müsste er nur aus inadäquaten Ideen bestehen. Allein Spinoza weiss dieser freilich nothwendigen, aber seiner Absicht widerstreitenden Folgerung dennoch auszuweichen.) Denn was allen gemeinsam ist, was ebenso im Theile, wie im Ganzen ist, constituirt nicht die Essenz irgend eines einzelnen Dinges. Dieses allen Gemeinsame kann nur adäquat begriffen werden. Daher giebt es denn auch Begriffe, welche allen Menschen gemeinsam sind, weil alle Körper in gewissen Dingen übereinstimmen; und der Geist ist desto fähiger zu adäquater Erkenntniss, je mehr sein Körper mit anderen Gemeinsames hat. Aus demselben Grunde ist auch die unendliche Essenz Gottes Allen bekannt, weil die menschliche Natur deren Attribute involvirt.

Zu diesen adäquaten Ideen aber gelangt der menschliche Geist, so oft er innerlich (dadurch nämlich, dass er mehrere Dinge zugleich betrachtet), disponirt wird, ihre Uebereinstimmungen, Verschiedenheiten und Gegensätze zu betrachten; nicht aber, so oft er äusserlich durch zufälliges Zusammentreffen, d. h. aus der gewöhnlichen Ordnung der Natur bestimmt wird. (2, pr. 29. — Hier ist wieder ein Punct, wo das System des Spinoza auseinanderbricht. Denn diese innerliche Disponirung des Geistes zur Bildung der adäquaten Ideen löst den Geist aus dem nothwendigen Parallelismus mit dem Körper und widerspricht dem Satze, dass Geist und Körper ein und dieselbe Sache sind.) Auf dem Unterschiede der inadäquaten und adäquaten Ideen beruht auch die berühmte Lehre von den drei Graden der Erkenntniss: 1) der Imagination oder blossen Meinung, welche auf Schlüssen aus inadäquaten Ideen, 2) der demonstrativen Erkenntniss, die auf Schlüssen aus adäquaten Ideen beruht, und 3) der intuitiven Erkenntniss, die von der adäquaten Idee der wirklichen Essenz einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniss der Essenz der Dinge fortschreitet, indem sie ohne Schluss mit einem Blick das richtige Verhältniss erkennt. (ib. pr. 40. — Diese intuitive Erkenntniss ist aber nicht dasselbe, was später intellectuale Anschauung genannt wurde.)

Bei der Lehre vom Willen, welche auf die von den Ideen folgt, ist nur zu merken, dass Spinoza dem Menschen, wie oben schon bemerkt, den absolut freien Willen abspricht, indem er der Determination des Willens ins Unendliche gehende Ursachen voraussetzt, dass er aber unter dem Willen nicht die Begierde, sondern mit Des Cartes die Fähigkeit, die wahren und falschen Ideen zu bejahen und zu verneinen, versteht. Daher ist Wille und Verstand dasselbe (pr. 48.). Uebrigens zeigt Spinoza hier insofern einen richtigen Blick, als er

alle realen Seelenvermögen verwirft: das seien bloss metaphysische Dinge und Allgemeinheiten! Verstand und Wille verhielten sich zu dieser oder jener Idee oder zu diesem oder jenem Willen, wie die Steinheit zu diesem oder jenem Steine (Ep. 3.).

Auf jenem Unterschiede von adäquaten und inadäquaten Ideen beruht auch der des Handelns und des Leidens. Wie aus Allem, so muss auch aus jeder Idee eine Wirkung folgen. Ist nun eine Idee adäquat, d. h. ist sie eine Folge bloss der Natur des menschlichen Geistes und nicht auch anderer Dinge, so ist ihre Wirkung auch bloss durch den menschlichen Geist verursacht; insofern der Mensch also adäquate Ideen hat, handelt er; aus den inadäquaten Ideen dagegen, die auch durch die Natur anderer Dinge bestimmt werden, folgt ein Leiden. Je mehr also der Mensch inadäquate Ideen hat, desto mehr ist er den Passionen unterworfen, d. h. solchen Affectionen, durch welche die Macht des Körpers zu handeln vermehrt oder vermindert wird, insofern diese Affectionen auch durch andere Dinge bestimmt werden, also ein Leiden sind (Eth. 3, Def. 1. sq.).

Spinoza hat zwar den Begriff des Handelns ohne weiteres aufgenommen, indessen weiss er wohl, dass im Begriffe des Handelns ein Streben liegt und dass dieses einen zu überwindenden Widerstand voraussetzt oder eine Gefahr, in seinem Sein und Wesen gestört zu werden. Daher sucht nach ihm jedes Ding sich selbst zu erhalten, so weit es kann und so viel an ihm ist. Dieses Streben sich selbst zu erhalten ist als Ausdruck der menschlichen Macht das Wesen des menschlichen Geistes; da dieser aber sowohl adäquate als inadäquate Ideen hat, so sucht er sich auf beide Weisen zu erhalten (pr. 4. sq.). Insofern er sich vermittelst der inadäquaten Ideen zu erhalten sucht, ist er den Passionen unterworfen, deren Hauptarten Freude und Traurigkeit und dann weiter Liebe und Hass sind. Die Handlungen aber, welche aus den adäquaten Ideen hervorgehen, bilden die Tapferkeit mit ihren Unterarten des Muthes und der Grossmuth. Die Macht der Passionen ruht demnach auf Unwissenheit und Irrthum (weil auf inadäquaten Ideen), die Kraft des Handelns auf Einsicht und Vernunft (weil auf adäquaten Ideen). Das eigentliche Handeln besteht also im Erkennen, und was wir der Vernunft gemäss erstreben, ist nichts anderes als das Erkennen. Das Höchste aber, was der Mensch erkennen kann, ist das absolute Wesen Gottes; also besteht das eigentliche Handeln, wodurch der Mensch sich selbst erhält, in der Erkenntniss Gottes. (Eth. 4, pr. 26. — Allein dies Streben sich selbst zu erhalten ist im Systeme nur erschlichen. Denn die

endlichen Dinge sind einander nur Ursachen zum Sein, nicht zum Nichtsein. Wie in einem richtigen logischen Systeme kein Widerspruch sein kann, ebenso wenig kann in der Welt des Spinoza ein Widerstreit sein, da Alles nur eine logische Folge aus dem absoluten Wesen Gottes sein soll.)

## § 16.
## Die Ethik.

Mit diesem Begriffe des Strebens zur Selbsterhaltung sind wir nun in die eigentliche Ethik des Spinoza hineingetreten. Die Selbsterhaltung ist der einzige Zweck alles Handelns und Leidens, sie allein ist das absolut Gute; denn alles Andere wird nur gelobt oder getadelt, je nachdem es der Selbsterhaltung förderlich oder hinderlich ist. Je mehr, sagt Spinoza, jemand seinen Nutzen suchen kann, d. h. sein Sein zu erhalten strebt und es auch vermag, desto mehr ist er mit Tugend begabt. Das eigentliche Wesen des menschlichen Geistes, als eines *modus* des Denkens, ist aber das Erkennen, also je mehr der Mensch vernünftig ist, adäquate Ideen hat und sich nicht durch Passionen zum Handeln bestimmen lässt, desto mehr erhält er sich selbst; die höchste Einsicht ist die Erkenntniss Gottes, also ist diese die höchste Tugend oder Kraft oder das höchste Gut. (Eth. 4, pr. 20—37. — Sie ist das am meisten Nützliche, weil sie am meisten dient, sein Wesen zu erhalten. Man achte hier wieder auf die Erschleichung, dass das eigentliche Wesen des menschlichen Geistes die Erkenntniss sein soll, da doch die inadäquaten Ideen ebenso nothwendig zum Wesen des endlichen Geistes gehören.)

Auf Grund dieser Fundamentalbestimmungen ist es leicht, sich in der Anlage dieser Ethik zurecht zu finden. Spinoza will nämlich in der That eine Ethik geben, indem er ein Musterbild der menschlichen Natur aufstellen will, auf welches man schauen soll (ib. praef.). Gut ist ihm daher Alles, was ein sicheres Mittel ist, um diesem Musterbilde näher zu kommen. Der Inhalt desselben aber ist der Mensch, der sich durch die Erkenntniss Gottes selbst erhält, denn diese ist die höchste Macht und das höchste Gut des Menschen; das letztere, weil, was unsere Macht oder Tugend vermehrt, Freude erregt. Die höchste Freude oder Seligkeit besteht also in der Erkenntniss Gottes oder, was dasselbe ist, in der intellectualen Liebe zu Gott. (Denn diese Liebe ist die Freude an der theoretischen Erkenntniss jener Substanz, aus welcher Unendliches auf unendliche Weise mit absoluter Nothwendigkeit folgt.)

So erhaben es nun klingt, dass die intellectuale Liebe zu Gott die Seligkeit sei, so wird man doch nicht vergessen dürfen, dass die Selbsterhaltung das Fundament dieser Ethik ist. Nur weil sie am meisten zur Selbsterhaltung dient, ist diese Liebe das höchste Gut (Eth. 5, pr. 20.). Nur deshalb soll ferner der Mensch danach streben, dass auch andere nach der Führung der Vernunft leben, weil sie ihm dann am nützlichsten sind (ib. 4, pr. 18.). Nur deshalb ist der Hass schlecht, weil er eine Art von Traurigkeit ist, und die Traurigkeit eine Passion ist, durch welche der Mensch an Macht verliert, sich selbst zu erhalten. Zuletzt ruht diese Ethik also auf der baren Selbstsucht, denn niemand, sagt Spinoza, sucht sein Sein um einer anderen Sache willen zu erhalten (ib. pr. 25.). Und nicht ein vom Wollen oder Begehren des Menschen unabhängiges Urtheil entscheidet über das, was gut oder böse ist, sondern diese Begierde selbst giebt die Entscheidung.

Es erhellt also aus diesem Allen, heisst es daher, dass wir nichts erstreben, wollen, begehren, weil wir es für gut halten, sondern im Gegentheil halten wir deshalb etwas für gut, weil wir es erstreben, wollen, begehren und wünschen (Eth. 3, pr. 9.).

Zuletzt beantwortet Spinoza die Frage, auf welchem Wege man sich diesem Ideale der menschlichen Natur annähern oder sich von der Herrschaft der Passionen befreien könne. Ist die Macht des Menschen das Erkennen, so kann dieses auch allein die Passionen besiegen. Daher heisst es, dass jeder Affect, welcher eine Passion ist, aufhört eine solche zu sein, sobald man eine klare und deutliche Idee desselben bildet, und dass der Geist weniger von den Passionen leidet, wenn er erkennt, dass alle Dinge nothwendig sind oder dass Gott die Ursache seiner Affecte ist. Denn daraus erwächst dem Geiste Freude, die überhaupt eine unzertrennliche Begleiterin aller adäquaten Erkenntniss ist, da der Geist in dieser seine Macht inne wird. Bezieht der Mensch also alle seine Affecte auf Gott, als ihre Ursache, so freut er sich und liebt deshalb Gott, als die Ursache dieser Freude. Die Liebe zu Gott wird daher dann seinen Geist am meisten einnehmen. Da nun aber die Ordnung und Verbindung der körperlichen Affectionen sich nach der Ordnung und Verbindung der Ideen richtet (weil Geist und Leib ein und dasselbe sind), so hat die Vernunft die Affecte in ihrer Gewalt und kann sich über dieselben erheben (ib. 5, 3. sq.).

Indessen zur vollen Freiheit von den Passionen gelangt der Geist nicht, so lange er mit dem Leibe verbunden ist. Es giebt aber

eine vom Körper unabhängige Existenz des Geistes; denn da in Gott nothwendig eine Idee ist, welche die Essenz dieses oder jenes Körpers *sub aeternitatis specie* ausdrückt, so kann der menschliche Geist nicht mit dem Körper absolut vernichtet werden, sondern es bleibt von ihm etwas übrig, was ewig ist. Dieser übrig bleibende Theil des Geistes ist der Verstand (*intellectus*); mit dem Körper aber geht die Imagination nnd das Gedächtniss unter. (ib. pr. 23. 40. — Dass diese Art von Unsterblichkeit (vgl. Aristoteles) erschlichen ist, liegt nach den Fundamentalsätzen von Geist und Körper auf der Hand. Abgesehen davon aber erhellt hieraus am deutlichsten, dass das Ideal des Spinoza der Mensch als reiner Verstand ist, der von allem Begehren, also auch allem Wollen und also auch von allen Willensverhältnissen, durchaus frei ist. Eine solche Intelligenz wird gewiss der höchsten Seelenruhe geniessen, aber nicht, weil ihr Wollen absolut löblich ist, sondern weil sie überhaupt nichts wollen kann.)

## § 17.

## Die Rechtslehre.

Nachdem in der Grundlage der Ethik die Tugend mit der Macht, sich selbst zu erhalten, identificirt ist, so ist es nicht anders zu erwarten, als dass in der Rechtsphilosophie, welche Spinoza in seinem unvollendeten *tractatus politicus* aufstellt, dieselbe Gleichung zwischen Recht und Macht vorkommt und das Fundament der ganzen Lehre bildet. Die Macht des Menschen ist keine andere als die Macht Gottes. Gott aber hat Recht zu Allem, und das Recht Gottes ist nichts anderes als die Macht Gottes. Deshalb hat jedes Ding von Natur so viel Recht, als es Macht hat zu existiren und zu handeln. Diese Macht aber ist nicht etwa bloss die Macht der Vernunft, sondern ebensowohl die Macht der Begierde, denn beide expliciren die Kraft, mit welcher jeder sein Sein zu erhalten strebt. Deshalb verbietet das Recht der Natur nichts als was niemand will und niemand kann (tr. pol. cp. 2, 3—5.).

Aus jener Gleichung zwischen Recht und Macht werden dann noch ausdrücklich die Folgerungen gezogen, dass jeder in soweit unter dem Rechte eines Anderen ist, als er unter seiner Macht steht; dass sogar seine Fähigkeit zu urtheilen unter dem Rechte eines Anderen ist, insofern dieser jenen täuschen kann, und dass ein gegebenes Versprechen nur so lange gültig bleibt, als der Wille des Gelobenden nicht geändert wird. Freilich wird dann inconsequent genug eingelenkt und gesagt, die Macht des Menschen müsse

nicht sowohl nach der Kraft des Körpers, als nach der Tapferkeit des Geistes bemessen werden (wobei die Identität des Geistes und Körpers vergessen wird. cp. 2, 9—12.).

Dieses natürliche Recht, welches soweit geht als die Macht eines jeden reicht, hilft indessen im Naturzustande nicht viel, weil die Menschen gewöhnlich ihren Leidenschaften unterworfen, daher Feinde gegeneinander sind, und also keine Sicherheit vorhanden ist. Deshalb soll gemeinschaftliches Recht errichtet werden. Diesem sich zu unterwerfen, kann jeder mit Recht gezwungen werden, und zwar aus dem Grunde, weil Viele mächtiger sind als Einer. Das Recht der Menge ist daher die Herrschaft, das Imperium. Nur wo ein solches gemeinsames Recht errichtet ist, also im Staate, haben die Begriffe von Vergehen, Recht und Gerechtigkeit einen Sinn; denn im Naturzustande wird niemand gehalten, nach der Vernunft zu leben. Aber auch im Staate bleibt jene Gleichung von Macht und Recht. Das Recht der höchsten Gewalten ist nichts ausser dem Naturrecht, welches durch die Macht der Menge determinirt wird; und auch im Staate behält jeder sein Naturrecht, da ein jeder nothwendig nach den Gesetzen seiner Natur handelt und seinen Nutzen sucht. Der Unterschied vom Naturzustande besteht nur in der Gemeinsamkeit, dass im Staate Alle dasselbe hoffen und fürchten. Um dieser Gemeinsamkeit willen darf nur der Staat, kein Privatmann, bestimmen, was billig und unbillig, fromm und gottlos ist; indessen hat diese Gewalt des Staates ihre Schranken an der gemeinsamen Vernunft und an dem, wovor die Natur des Menschen gemeinsam Abscheu hat (cp. 3, 5. sq.).

Zwischen mehreren Staaten besteht das Naturrecht; jeder Staat hat gegen den anderen so viel Recht als er Macht hat. Jeder Krieg kann daher mit Recht unternommen werden, da es hinreicht, dass ein Staat den Willen dazu hat. Bündnisse gelten nur so lange, als die Ursachen ihrer Schliessung — Furcht und Hoffnung — vorhanden sind. Sind diese Gründe verschwunden, so kann kein Staat beschuldigt werden, dass er *dolo vel perfidia* handele, wenn er die Treue bricht. Wenn sich daher ein Staat auf Bündnisse verlässt, so hat er nicht die Untreue des Anderen anzuklagen, sondern seine eigene Dummheit, dass er sein Heil einem Anderen anvertraut hat, dessen höchstes Gesetz das eigene Wohl ist (cp. 3, 12. sq.).

Jedoch Spinoza selbst scheint es in diesen Rechtsbegriffen nicht haben aushalten zu können, deshalb sagt er: Es komme nicht darauf an, nach seinem Rechte, sondern am besten zu handeln; der

bürgerliche Zustand sei der Stand des Friedens und der Sicherheit, die Regierung die beste, wo die Menschen einträchtig leben und die Gesetze halten u. s. w. Damit geht er zur Construction des Staates über, wie er als Monarchie, Aristokratie oder Demokratie gestaltet werden müsse, um seinem Zwecke der möglichsten Sicherheit der Bürger zu entsprechen. Die Mittel dazu sucht er aber in allerlei künstlichen mechanischen Einrichtungen und überlässt sich dabei ganz werthlosen Phantasien. —

§ 18.

Bemerkungen.

Spinoza's System ist im Vergleich zu dem des Des Cartes hinsichtlich des Ganzen der philosophischen Entwickelung ein Rückschritt zu nennen, obwohl er aus einigen Sätzen des Des Cartes die strengen Consequenzen zieht. Denn es fehlt bei ihm gänzlich die von jenem begonnene idealistische Untersuchung; er ist ein naiver Realist, welcher es als Axiom hinstellen kann, dass wir fühlen, dass der Körper auf vielfache Weise afficirt wird (Eth. II, Ax. 4.). Ein noch viel grösserer Rückschritt aber besteht darin, dass er nicht wie Des Cartes vom wirklich Gegebenen ausgeht und sich in seinem Denken von den darin liegenden Schwierigkeiten treiben lässt, sondern absichtlich in der Region der vom Gegebenen lossgerissenen abstracten Allgemeinbegriffe verweilt. Die Meinung, durch ein logisches Gebäude von Allgemeinbegriffen das wahre Abbild der Natur darstellen zu können, schneidet alle Untersuchung über den Erkenntnisswerth der Begriffe von vorn herein ab; indem man dann überzeugt sein muss, dass die Begriffe das absolute Was des Seienden abbilden.

Von wahrer Metaphysik ist daher bei Spinoza sehr wenig zu finden. Das einzige Verdienst ist, dass er den Begriff des Seienden schärfer fasst als Des Cartes, indem er die absolute Position, die im Substanzbegriffe liegt, strenger fest hält. Aber schon den nächstfolgenden Schritt verfehlt er gänzlich, indem er die sich ihm aufdrängende Frage, ob Einem Seienden mehr als Ein Attribut beigelegt werden könne, mit Berufung auf die Erfahrung, dass wir ja den Dingen mehrere Merkmale beilegen, und mit dem falschen Satze, dass die Menge der Attribute die Realität vermehre, falsch beantwortet. Das grosse Problem der Veränderung, von dem die antike Philosophie gelebt hat, lässt er ganz bei Seite liegen, weil er sich absichtlich nicht mit den veränderlichen Dingen beschäftigen will. Denn seine Ansicht, dass Gott die immanente, nicht die transeunte Ursache der

Dinge sei, ist ihm nicht aus der Absicht entstanden, die Widersprüche, die in dem Begriffe des *influxus physicus* liegen, zu vermeiden, sondern ist eine Folge davon, dass er den logischen Begriffsverhältnissen reale Bedeutung beilegt.

Eine Untersuchung über die formalen Begriffe des Raumes und der Zeit findet sich eben so wenig. Zwar hinsichtlich der Zeit tritt die Behauptung auf, dass sie bloss ein *modus cogitandi* sei, eine bloss subjective Vorstellung, welche in der wahren Erkenntniss der Dinge keine Bedeutung habe. Allein er weist damit die Untersuchung über die Zeit bloss ab, da in einer logischen Classification der Begriffe Alles zugleich, ohne Succession, ist. Eine Naturphilosophie hat Spinoza nicht geliefert. Wie aber seine dahin gehörenden Begriffe beschaffen gewesen sind, erhellt aus gelegentlich angeführten kurzen Proben, z. B. die Körper, die nach grossen Oberflächen auf einander liegen, sind hart, die nach kleinen — weich! Der von Des Cartes gemachte und für das Gedeihen der psychologischen Untersuchungen wichtige Unterschied des leiblichen und geistigen Geschehens wird bei Spinoza wieder bedeutungslos, weil er das geistige Geschehen meistens durch körperliche Vorgänge zu erklären sucht und das Geistige nur als ein Abbild des Körperlichen betrachtet. Wo er aber sich genöthigt sieht, vom Geistigen auszugehen, wie bei den adäquaten Ideen, fällt er aus der Consequenz seines Systems oder widerspricht der Erfahrung, z. B. in der Meinung, dass die körperlichen Affectionen sich nothwendig nach der Verbindung der Ideen richten.

Das Problem des Selbstbewusstseins aber ist bei ihm noch gänzlich unangerührt. Die Deduction desselben wird ihm nur zu leicht, indem es ihm keine Mühe kostet, aus dem unendlichen Denken, welches Alles denken kann, ein Denken des Denkens oder eine Idee der Idee zu gewinnen. Seine Freiheit aber von dem Vorurtheil realer Seelenvermögen hat er nicht zu tieferem Eindringen benutzt.

Das Eigenthümliche des Spinoza ist der bei ihm offen hervortretende Pantheismus oder Monismus. Er ist bei ihm das Erzeugniss einerseits der richtigen Erkenntniss, dass das Seiende absolut gesetzt werden müsse, und andererseits der falschen Meinung, dass nur Ein Seiendes angenommen werden dürfe, weil das Unendliche das wahrhaft Seiende sei. Diese Meinung entspringt wiederum aus der richtigen Erkenntniss, dass das Seiende ohne alle Negation gedacht werden muss, und aus der falschen Meinung, dass die Negation, Eins sei nicht das Andere, eine dem Wesen inhärirende Negation sei. Man

hat daher nicht mit Unrecht gesagt, dass der Satz: *omnis determinatio negatio est* das Princip des spinozischen Pantheismus sei. Die Verwerfung der Teleologie und der s. g. Fatalismus sind die natürlichen Consequenzen davon, dass das Causalverhältniss mit dem des logischen Grundes und der logischen Folge identificirt wird. Indem Spinoza diesen alten Fehler durchführt, ist er auf den Standpunct des Neuplatonismus zurückgesunken, unterscheidet sich aber von demselben dadurch, dass er allen Schein einer Emanationslehre vermeidet und die Modificationen der unendlichen Substanz dieser immanent sein lässt, wie die logischen Folgen ja ihren Gründen immanent sind.

Die Ethik Spinoza's ist nur insofern bemerkenswerth, als sie die Consequenzen des Eudämonismus in fast vollendeter Nacktheit zieht. Das Streben, sich selbst zu erhalten, ist das Fundament der Tugend: Macht = Tugend, und Macht = Recht. Indessen kann sich das ethische Urtheil auch hier nicht soweit verläugnen, dass nicht in der Behauptung, dass der Geist der bessere Theil des Menschen sei und die Kraft des Menschen mehr nach dem Geiste als dem Körper bemessen werden müsse, ein wenn auch äusserst dürftiger richtiger Blick hervorleuchtet. Aber damit ist es denn doch nur die Idee der Vollkommenheit allein, welche in dieser Ethik eine, noch dazu sehr getrübte, Sprache gewinnt.

Spinoza hat in dieser Periode der Geschichte der Philosophie nur in sehr beschränkten Kreisen Anhänger gefunden. Man verwarf ihn aber meistens nur aus religiösen Bedenken. Desto grösser ist sein Einfluss auf die nachkantische Philosophie geworden. —

## § 19.

## Die Rechtsphilosophie des Hugo Grotius.

Hugo de Groot, geb. zu Delft 1583, gest. zu Rostock 1645. *De jure belli et pacis libri tres 1625*, zu Paris veröffentlicht.

Schon lange vor Spinoza und Hobbes hatte Grotius eine gründlichere und edlere Rechtslehre gefunden. Beseelt vom absoluten Missfallen an Krieg und Streit, strebte er, ein besseres Völkerrecht als das biser geltende aufzustellen, und wurde in diesem Streben zur Bearbeitung der allgemeinen Rechtsprincipien geleitet.

Um im Gegensatz gegen das willkürliche göttliche wie menschliche Recht das ewige und unveränderliche Recht als Massstab für jenes zu finden, wendet sich Grotius im Anschluss an das Stoische Princip: der Natur gemäss zu leben, an das Wesen der menschlichen Natur, um demselben die Principien für das, was im

Kriege wie im Frieden mit moralischer Nothwendigkeit Recht sein muss, zu entnehmen.

Da es nun ein Vorzug der menschlichen Natur ist, allgemeine Vorschriften zu erkennen und nach ihnen zu handeln, und also nicht allein über das gegenwärtig Angenehme und Unangenehme, sondern auch über die zukünftigen Folgen der Handlungen urtheilen zu können, so ist es der menschlichen Natur gemäss, einem solchen richtigen Urtheile zu folgen und nicht den augenblicklichen Begierden und Leidenschaften nachzugeben. Was aber einer solchen vernünftigen Beurtheilung widerspricht, ist gegen das Recht der Natur in weiterem Sinne, in welchem es das ganze Gebiet der Ethik umfasst (de jur. bell. ac. pac. prol. § 7. 9.).

Aus diesem weiteren Umfange des Naturrechts wird sodann das Naturrecht in engerer Bedeutung hervorgehoben. Zu dem Eigenthümlichen der menschlichen Natur gehört nämlich unter anderen Trieben auch der nach Gesellschaft, d. h. nicht irgend welcher, sondern einer ruhigen und geordneten Gemeinschaft. Die Bewahrung einer solchen Gemeinschaft ist die Quelle des eigentlich so genannten Rechts, wohin die Enthaltung von fremdem Eigenthum, die Heilighaltung der Versprechen, Schadenersatz und die verdiente Strafe gehört. — Unrecht ist also, was der Natur der Gesellschaft vernünftiger Wesen widerspricht; Recht aber, was nicht ungerecht ist. Das natürliche Recht in diesem (objectiven) Sinne ist demnach ein Ausspruch der richtigen Vernunft, welche einer Handlung nach ihrer Uebereinstimmung oder ihrem Widerstreit mit der vernünftigen Natur eine moralische Nothwendigkeit oder Verwerflichkeit beilegt. Dieses Naturrecht ist unveränderlich, denn es hängt von keinem Willen ab, auch von dem göttlichen nicht; ja es würde gelten, wenn man auch annähme, dass es keinen Gott gäbe. Indessen ist das Dasein dieser unveränderlichen Principien auf den Willen Gottes zurückzuführen (ib. § 6—11.).

Von dieser ersten Bedeutung des Rechts kommt die zweite her (die subjective), in welcher es auf eine Person bezogen wird, als die moralische Qualität oder Befugniss einer Person, etwas mit Recht zu besitzen oder zu thun. Dieses Recht ist daher ein persönliches, wenn es auch zuweilen der Sache folgt. — Dieses subjective Recht gründet sich also nicht auf die Freiheit oder die Macht eines jeden, sondern die rechtliche Freiheit und Macht wird durch das oberste Princip, der Bewahrung einer friedlichen und geordneten Gemeinschaft, bedingt (I, 1, 4.).

Aus diesem obersten Princip folgt nun weiter im Besonderen die absolute Heiligkeit der Verträge. Denn diese stützt sich nicht auf den Nutzen oder die Güte des Inhalts der Verträge, sondern auf die geschehene Uebereinkunft der Willen. Dieser Satz wird ausdrücklich denen entgegengestellt, welche aus der Schlechtigkeit einer Staatsform das Recht zur Revolution ableiten wollen. (I, 3, 17. II, 11, 4.). — Das Recht wird nicht durch physischen Zwang sanctionirt, und sein Umfang beschränkt sich nicht auf das Erzwingbare. (II, 14, 6.). — Das Recht des Eigenthums gründet sich nicht auf einen einseitigen Willen, etwas zu besitzen, nicht also auf blosse Occupation, sondern auf eine ausdrückliche oder stillschweigende Uebereinkunft, dass jeder das als Eigenthum besitzen solle, was er occupirt habe (II, 2, 2.).

Indessen gleitet Grotius von den richtigen Consequenzen seines Princips in einigen Puncten ab.

Manche Dinge nämlich scheinen ihm so untrennbar von dem Menschen zu sein (Leib, Leben, Glieder, Ruf, Ehre), dass er auf sie auch schon vor aller gesellschaftlichen Berührung dem Menschen ein ursprüngliches Recht zuerkennt; und in der Frage von der Selbsthülfe weiss er einem unendlichen Zwangsrechte gegen den Angreifer nicht gehörig auszuweichen, obwohl er im Allgemeinen bei Bestimmung des Inhaltes des Rechtes nicht die blosse Gerechtigkeit, sondern auch andere sittliche Ideen, wie die Billigkeit und das Wohlwollen, berücksichtigt wissen will (II, 1, 10.).

Für das Strafrecht stellt er folgende richtige Bestimmungen auf: die Strafe bezieht sich nur auf eine Uebelthat als Vergeltung derselben. Innere Handlungen und solche äussere, die denjenigen Tugenden, welche allen äusseren Zwang ausschliessen, entgegenstehen, können nicht gestraft werden. An sich ist nicht bestimmt, wer strafen soll; wer aber mit Recht strafen will, muss ein Recht zum Strafen haben. Der Mensch kann vom Menschen nicht bloss um der Strafe willen gestraft werden, sondern es muss ein Nutzen der Strafe vorliegen, entweder die Besserung des Uebelthäters, oder die Sicherung des Beleidigten oder der Gesellschaft überhaupt. Niemand endlich ist über das Mass seiner Schuld hinaus zu strafen, innerhalb desselben aber nach dem Nutzen der Strafe (II, 20.). — Das innere Staatsrecht ist von Grotius nicht zusammenhängend bearbeitet; zu bemerken ist nur, dass er sich entschieden gegen die Volkssouveränetät erklärt. —

---

Grotius hat die Grundzüge einer richtigen Rechtsphilosophie aufgestellt. Das Recht gründet sich auf das sittliche Urtheil, dass der Streit absolut missfällt; es bezieht sich also nur auf die gesellschaftliche Berührung mehrerer Personen und ist in seinem objectiven Sinne eine Regel, durch welche der Streit vermieden oder geschlichtet werden soll. Der Inhalt der einzelnen Rechtsregeln, aus denen dann auch die persönlichen Rechte herfliessen, wird nicht allein durch die blosse Rechtsidee, sondern auch durch andere sittliche Ideen bestimmt.

Indessen hat er durch einige Inconsequenzen die Fehler des späteren Naturrechts zum Theil mit verschuldet. Indem er dennoch von Urrechten und einem unendlichen Zwangsrechte redet, hat er die spätere Ausbildung der Lehre vom Naturstande mit angeborenen Rechten und die Losreissung des Rechtes von der Moral mit herbeigeführt. — Der grösste Fehler aber liegt in der empirischen Herleitung der Rechtsidee aus einem angeblichen Triebe der menschlichen Natur, wodurch das Ganze auf einen schwankenden Boden gestellt wird. —

## 2. Die englische Philosophie.

§ 20.

Des Cartes und seinen Nachfolgern ist es zwar insofern gelungen, sich von der Scholastik zu befreien, als sie sich zur Erklärung des Geschehens nicht mehr jener erdichteten substantiellen Formen oder Vermögen bedienen und sich vielmehr an die gegebenen Begriffe von Geist und Körper oder Denken und Ausdehnung halten; allein sie bleiben dadurch noch auf dem alten Boden stehen, dass sie glauben, durch die abstracten Allgemeinbegriffe das wahre Wesen des Seienden erkennen zu können, und dass sie ebenso den alten Grundsatz festhalten, wonach Gleiches nur Gleiches wirkt. Hiedurch wird ihnen das Causalverhältniss zwischen Leib und Seele zu einem Räthsel, welches sie nur auf theologischem Wege zu lösen wissen. Beides aber hat darin seinen Grund, dass sie die althergebrachte Verwechselung des bloss logisch classificirenden Denkens mit dem Erkennen beibehalten; und nur hiedurch gelingt es ihnen scheinbar, sich über das Empirische speculativ zu erheben.

Einen verschiedenen Charakter trägt der von Baco de Verulam gepflanzte Hauptstamm der englischen Philosophie. Ihr Grundcharakter ist der Empirismus, freilich nicht ein reiner, vielmehr ein solcher, der

noch mit manchen nicht empirischen, sondern zur Erklärung des Gegebenen erdachten Begriffen versetzt ist.

Während nun Baco vorzüglich nach einer genaueren Erkenntniss der Körperwelt strebt, suchen die Hauptvertreter der späteren englischen Philosophie in ihren theoretischen Untersuchungen eine empirische Erkenntniss von der Entstehung und den Verhältnissen des geistigen Geschehens zu gewinnen und glauben darin ein Mittel zu finden, um die Grenzen der dem Menschen möglichen Erkenntniss festsetzen zu können. Bei diesem Streben dringen sich ihnen einige Schwierigkeiten in den Begriffen auf, aber sie haben nicht die Kraft, dieselben durch wahrhaft speculatives Denken aufzuhellen und endigen daher in Hume mit einer oberflächlichen Skepsis. Indessen sind ihre Denkbewegungen als Vorarbeiten für eine wirklich metaphysische Untersuchung nicht ohne Werth.

Eine entgegengesetzte Strömung der englischen Philosophie, deren Anfänger Lord Herbert von Cherbury (1581—1648) ist, behält die alte platonisirende Ansicht bei, dass der menschliche Geist ursprünglich mit einem Vorrathe von Ideen, Principien und Wahrheiten ausgerüstet sei, sieht jedoch in dieser ursprünglichen Mitgabe der Natur nicht einen Vorrath bewusster Begriffe, sondern einen Vernunftinstinct oder inneren Sinn, welchem das Richteramt über alle Annahmen zukomme und aus welchem alle allgemeinen Erkenntnisse und Principien stammen. Und weil diese Mitgift der Natur bei allen Menschen dieselbe ist, so soll hievon die allgemeine Uebereinstimmung in gewissen Annahmen die Folge und zugleich ein Kennzeichen der Wahrheit dieser Ansicht sein. Gegen diese Denkweise richtet Locke zunächst seine Polemik. —

## § 21.

### Thomas Hobbes,

geb. 1588 in Malmesbury, gest. 1679. Schriften: *de cive 1642. Leviathan 1651. de corpore 1655. de homine 1658. Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica. stud. et lab. Gulielmi Molesworth. 3 voll. London. 1839.*

Hobbes verdankt seinen Ruhm und seine nachhaltige Einwirkung vorzüglich seinen rechtsphilosophischen Entwickelungen, indessen sind seine theoretischen Ansichten, in denen er ein Gegner des Des Cartes und ein Vorläufer Locke's ist, nicht so sehr ohne Bedeutung, dass sie übergangen werden könnten. Namentlich trifft er mit grossem Scharfsinne in seinen Einwürfen gegen Des Cartes dessen Hauptfehler.

Hobbes ist der erste, welcher läugnet, dass wir eine Idee von der Substanz haben (d. h. dass wir das Was derselben kennen), denn sie, d. h. die den Accidenzen und Veränderungen zu Grunde liegende Materie, wird nur durch einen Schluss erwiesen; aber sie exhibirt uns keine Idee. Dann aber fragt er mit grossem Rechte gegen die Annahme eines Mehr oder Minder der Realität: wie man denn das erklären wolle, dass ein Ding in grösserem Masse Ding sei, als ein anderes? Indessen ist namentlich diese letzte Erkenntniss, dass das Sein bloss die Position des Dinges ist und deshalb kein Mehr oder Minder annimmt, für die Gestaltung seiner eigenen theoretischen Ansicht von keinen Folgen gewesen, da die grosse Frage: wie das Seiende gedacht werden müsse, wenn das Sein die absolute Position bedeutet? ihm und seinem ganzen Zeitalter noch weit entfernt lag.

In seiner allgemeinen Ansicht von der theoretischen Philosophie ist Hobbes noch sehr von Aristoteles abhängig. Sie ist ihm eine Wissenschaft, welche nach dem Warum fragt und durch richtiges Denken die Ursachen aus den Wirkungen und diese aus jenen erkennen will. Deshalb sucht sie aus den durch die Empfindung entstandenen und in der Imagination aufbewahrten Vorstellungen zuerst analytisch, d. h. durch Induction, die allgemeinsten Begriffe zu gewinnen, um dann synthetisch von diesen zu den besonderen wieder herabzusteigen. Das ist noch ganz jener logische Formalismus, welcher zur Scholastik geführt hatte. Hobbes bewahrt sich jedoch vor derselben durch seinen strengen Nominalismus. Die Namen sind ihm nicht Zeichen der Dinge, sondern der Begriffe; die allgemeinen Namen sind daher nicht Zeichen eines Wirklichen, auch nicht einer Vorstellung, sondern nur Namen von Namen, und daher dürfen die Gattungen und Arten nicht für die Natur der Dinge gehalten werden, sondern sind nur Bezeichnungen unserer Gedanken über die Natur der Dinge (Elem. phil. I, p. 59. 63. 17.).

In seiner s. g. ersten Philosophie, welche sich mit den allgemeinsten synechologischen Begriffen beschäftigt, gewinnt er zunächst durch einen falschen Schluss den Satz, dass alle Substanzen, d. h. das, was wir uns als existirend vorstellen können, Körper sind. Indem man nämlich, meint er, von allen Qualitäten der Dinge abstrahire und nur darauf reflectire, dass sie ausser uns sind, behalte man den blossen Begriff des Raumes übrig. Denke man nun in diesen imaginären Begriff des Raumes wieder etwas hinein, so sei nothwendig, dass das in ihm Befindliche sowohl einen Theil des Raumes einnehme, also ausgedehnt sei, als auch, dass es von unserer Imagination unabhängig

oder eine Substanz sei (ib. p. 90.). Durch diese Verwechselung der Begriffe: im Raume sein und räumlich sein, ist sein Materialismus offenbar schlecht genug begründet. — Während er hier mit dem naiven Realismus das, was ausser uns zu sein scheint, sofort als eine körperliche Substanz setzt, findet er auf idealistische Weise die Zeit nur im Denken des Geistes, weil sie kein Accidenz eines Körpers sein könne; sie soll nur die Vorstellung der Bewegung sein, insofern wir in dieser uns eine Succession vorstellen. Der für Räume und Zeiten gemeinsame Begriff der Continuität soll bedeuten, dass je zwei einen Theil mit einander gemein haben. — So richtig das aber ist, dass man das Continuum nur als ein theilweises Ineinander denken kann, so fehlt hier doch noch alle Besinnung auf die Frage, wie ein solches Ineinander auf das Aussereinander und Nacheinander des Raumes und der Zeit übertragen werden kann, da diese alles Ineinander auszuschliessen scheinen. — Die Accidenzen eines Körpers sollen endlich nicht in ihm wie Theile in einem Ganzen, sondern wie Grösse, Ruhe und Bewegung im Grossen, Ruhenden und Bewegten sein, und wie das verstanden werden müsse, verstehe ein jeder. Er fasst sie also nur logisch wie Merkmale eines Begriffes und umgeht damit die metaphysische Frage, wie die Inhärenz derselben in der Substanz zu denken sei und was diese überall bedeuten könne. Von diesen Accidenzen lehrt er dann weiter, dass sie, die Ausdehnung ausgenommen, entstehen und vergehen können; aber bei diesen Veränderungen, deren Ursache ein angrenzender bewegter Körper sein soll, wandert nicht ein Accidenz aus dem einen Subject ins andere hinüber, sondern anstatt des vorhandenen entsteht ein neues (ib. p. 80. 91. 104. 110.). — Hier wird also der alte physische Einfluss richtig verworfen, aber wie es möglich sei, dass durch den Anstoss eines Körpers an den anderen neue Accidenzen an die Stelle der alten treten, wird nicht gefragt. Obgleich also ein dringender Anlass zu weiterer speculativer Erklärung hier gegeben war, beruhigt er sich bei der Verwerfung einer falschen Erklärung und bleibt bei dem Factum stehen, ohne die richtige Erklärung zu suchen. Das ist aber eben Empirismus. —

In seiner Physik, wo er die Art, wie die Phänomene entstehen, betrachten will, tritt die Unfähigkeit des Materialismus, etwas nur annähernd Genügendes über die Entstehung der Vorstellungen vorzubringen, deutlich hervor. Eine Empfindung soll entstehen, wenn der äussere Theil eines Organs von einem anderen bewegten Körper berührt oder vielmehr gedrückt wird und sich diese Bewegung bis

zum Innersten (des Organes?) fortpflanzt. Gegen diese Bewegung entsteht durch die natürliche innere Bewegung des Organes eine Reaction, und aus dieser entpringt die Vorstellung, und zugleich wird wegen dieses Strebens dieser Reaction gegen das Aeussere das Object als ein ausserhalb des Empfindenden Befindliches vorgestellt. Dagegen entstehen Lust und Unlust durch eine vom Organ zum Herzen, dem Princip des Lebens, sich fortpflanzende und die Bewegung des Blutes fördernde oder hindernde Action, und deshalb erscheint der Sitz der Lust und Unlust inwendig, weil das Organ nach dem Inneren wirkt. (ib. p. 318. 331.). — Hier wird also auch wieder ein Problem gefühlt, aber offenbar auf absurde Weise zu erklären gesucht und die Frage, wie es möglich sei, dass eine Bewegung sich in Vorstellung umsetze, gänzlich ignorirt.

Auf die Betrachtung der Empfindungen folgt endlich die des Empfundenen, — der Objecte, der Welt. Hinsichtlich derselben kann gefragt werden, ob sie endlich oder nicht endlich, voll oder nicht voll ist, ob sie angefangen hat oder ewig ist, ob es eine oder mehrere giebt. Aber die Wissenschaft des Unendlichen ist einem endlichen Forscher unzugänglich; denn was wir wissen, haben wir von unseren endlichen Vorstellungen gelernt. Daher keine Theologie! Aristoteles schliesst zwar aus der Welt auf einen ersten unbewegten Beweger, aber er hätte auf ein ewig Bewegtes schliessen müssen. Die Fragen über Ursprung und Grösse der Welt sind daher denen zu überlassen: *qui ordinando Dei cultu praesunt!* (ib. p. 334. sq.).

## § 22.

Im Uebergange zur Ethik unterscheidet Hobbes diese von der Erfahrungswissenschaft der Physik als eine aprioristische. Aprioristische Wissenschaften sind ihm nämlich nur solche, die sich auf Dinge beziehen, deren Hervorbringung von der Willkür der Menschen abhängt: die Mathematik und die Ethik. Die Hervorbringung der Figuren hängt eben nur von unserer Willkür ab, und ebenso die Principien des Gerechten und Billigen; denn die Gesetze und Verträge haben wir selbst gemacht (II, p. 92.).

Trotz dieser Unterscheidung schliesst Hobbes seine Ethik eng an die Physik an. Die von den Objecten der Sinne verursachten Gefühle der Lust und Unlust sind die Principien für das Begehren nnd Meiden und bewirken dasselbe mit Nothwendigkeit, weil dem Begehren seine ganze Ursache vorangeht und es daher nicht anders ausfallen kann. Daher kommt weder dem thierischen, noch dem

menschlichen Wollen eine solche Freiheit zu, die von der Nothwendigkeit frei wäre. Was also durch seine Einwirkung aufs Herz Lust erregt, wird begehrt, das Gegentheil gemieden. Gut ist Alles, was begehrt wird; es ist daher nur ein relativer Begriff in Beziehung auf Person, Ort und Zeit. Das erste Gut ist die Selbsterhaltung; denn von Natur begehren alle ihre Wohl; die übrigen Güter erlangen ihren Werth nur in dem Verhältniss, als sie zur Selbsterhaltung beitragen. Ein höchstes Gut aber oder ein letztes Ziel kann in diesem Leben nicht gefunden werden, denn dann würde nichts mehr begehrt; das grösste Gut ist ungehinderter Fortschritt zu immer weiteren Zielen (II, p. 95.).

In seine berühmte Politik geht Hobbes mit dem Satze über: Weil nicht Allen dasselbe gut und übel ist, so ist auch die Beurtheilung von Tugend und Laster bei verschiedenen Menschen verschieden, so lange sie nämlich ausser dem Staate leben. Denn ausserhalb dieses ist Niemand an die Meinung des Anderen gebunden (II, p. 116.). — Die Grundzüge dieser Politik sind folgende:

Der Mensch ist nicht, wie Aristoteles lehrt, ein zur Gesellschaft geborenes Wesen; denn er sucht die Gemeinschaft nicht ihrer selbst wegen, sondern um seines Vortheiles und der Ehre willen, und was ihn aus diesem Grunde die Gemeinschaft suchen lässt, ist nicht Wohlwollen, sondern Furcht. Die Ursache dieser Furcht ist die natürliche Gleichheit der Menschen. Gleich sind diese einander, weil sie, da ein jeder den Anderen tödten kann, Gleiches gegen einander vermögen. Im Stande der Natur hat aber ein jeder den Willen, den Anderen zu verletzen, entweder um anzugreifen oder sich zu vertheidigen. Denn der Streit ist unter ihnen nothwendig, entweder weil ihre Meinungen streiten, oder weil viele dasselbe erstreben, was sie nicht gemeinsam geniessen oder theilen können. Bei diesem natürlichen Stande der Dinge ist niemand zu tadeln, wenn er sich vorsieht und vertheidigt. Denn er kann nicht anders handeln wollen, da ein jeder zum Begehren des ihm Guten und Vermeiden des ihm Uebelen mit nicht geringerer Naturnothwendigkeit, als ein Stein nach unten, getrieben wird. Wenn es also nicht zu tadeln ist, dass man sich selbst zu erhalten sucht, so ist es nicht gegen die richtige Vernunft; damit also auch gerecht oder mit Recht gethan. Denn das Recht ist die natürliche Freiheit eines jeden, seine natürlichen Fähigkeiten nach der richtigen Vernunft zu gebrauchen. Daher ist das erste Fundament des natürlichen Rechtes, dass jeder Leben und Glieder, so viel er kann, schützt. Ein Recht zum Zwecke wäre

aber vergeblich ohne das Recht zu den Mitteln. Also hat ein jeder Recht zu allen Handlungen und Mitteln, ohne die er sich selbst nicht erhalten kann; was aber dazu gehört, darüber ist er allein Richter. Im Naturzustande hat daher ein jeder Recht zu Allem; das Mass seines Rechtes ist sein Nutzen. Aber dieses Recht zu Allem ist von geringem Nutzen, da Alle dasselbe Recht haben. Vielmehr folgt daraus, dass der Naturzustand der Krieg Aller gegen Alle ist, und zwar als ein durchaus rechtlicher; denn der Eine greift mit Recht an, der Andere widersteht mit Recht. Auch ist dieser Krieg ein ewiger, da Alle gleich sind. Da nun aber dieser Krieg der Selbsterhaltung schädlich ist, so widerspricht es dem ersten Fundamente der Ethik, in diesem Zustande zu bleiben. Daher sucht man aus gegenseitiger Furcht Genossen, um nicht ohne Hülfe und nicht gegen Alle Krieg führen zu müssen. Solche Genossen kann man sich durch gegenseitige Einwilligung oder auch durch Gewalt verschaffen, und das letztere mit Recht; denn die Gewalt giebt das Recht zu herrschen und denen zu befehlen, die nicht widerstehen können. Bloss einige Genossen zu haben, giebt aber keine volle Sicherheit; es muss ein Zustand gesucht werden, durch welchen der Friede absolut sicher ist, und das ist das erste Gebot der rechten Vernunft oder das erste Gesetz der Natur (Elem. phil. de cive. Amstel. 1657. cp. 1, 2—15.).

Da aber der Krieg Aller gegen Alle daraus entstand, dass jeder ein Recht auf Alles hatte, so muss behufs des absoluten Friedens jeder sein natürliches Recht völlig aufgeben, entweder durch wirkliche Aufgabe oder durch Uebertragung auf einen Anderen. Nimmt dieser das übertragene Recht an, so entsteht ein Vertrag. Im Naturzustande gelten jedoch die Verträge nur so lange, als der Eine keinen Vertragsbruch von der anderen Seite zu fürchten braucht, daher muss des Friedens wegen das zweite Gesetz gegeben werden, dass der Vertrag heilig sei (ib. cp. 2.).

Aus demselben Grunde aber, den Frieden zu sichern, sind noch viele andere Gesetze nöthig: die Dankbarkeit, Geselligkeit, Versöhnlichkeit, Bescheidenheit, Billigkeit u. s. f. Diese Gesetze der Natur sind ewig und unveränderlich; sie sind das Moralgesetz oder das göttliche Gesetz, welches Gott der Vernunft eines jeden gegeben hat. Im Naturzustande verpflichten indessen die Gesetze nur vor dem *forum internum*, denn um sie in der äusseren That zu halten, muss man erst gesichert sein, dass man sie nicht zum Nachtheil seiner Selbsterhaltung erfüllt. Da aber ihre Erfüllung zum Frieden nothwendig ist, so müssen sie erfüllt werden, es muss also auch

jene Sicherheit geschaffen werden. Das kann aber nur durch Errichtung einer Gesellschaft erreicht werden, die so stark ist, dass jeder Angreifer von seinem Angriffe auf sie Schaden zu fürchten hat. Die Furcht muss also die Gesellschaft schützen und zusammenhalten. Um nun eine solche gemeinsame Macht zu stiften, wird Einheit des Willens erfordert. Jeder muss seinen Willen dem Willen Eines Menschen oder Eines Concils so unterwerfen, dass dessen Wille für den Willen Aller zu halten ist. Uebertragen also Alle dem Regenten das Recht ihrer Kräfte und Fähigkeiten, so hat dieser so grosse Macht, dass er jeden Einzelnen zum Frieden zwingen kann. Eine solche Einigung ist nun der Staat oder die *persona civilis*, deren Wille für den Willen Aller derer zu halten ist, die diesen Vertrag eingegangen sind (*pactum subjectionis.* cp. 3—6.).

Dieser Staat, der entweder ein natürlicher (despotischer, väterlicher) oder ein constitutiver sein kann, ist das Fundament des Eigenthums, denn im Naturzustande gehört Allen Alles. Gegen die, welche nicht zu ihm gehören, bleibt er im Naturzustande des Krieges.

Damit dieser Staat seinen Zweck, den absoluten Frieden, erreiche, muss dem Regenten aber auch in der That alles Recht und alle Macht übertragen werden. Zunächst das Recht der Strafe, d. h. niemand darf dem zu Strafenden beistehen, und der Regent kann nach absolutem Gutdünken strafen, damit jeder einsehe, dass es ein grösseres Uebel sei zu übertreten, als nicht zu übertreten. Kann also der Regent mit Recht Alle zu Allem zwingen, so hat er die höchste Gewalt. Die Theile derselben sind: das Recht des Krieges und des Friedens, also auch der Besteuerung; das Recht des Gerichtes und das der Gesetzgebung. Diese aber muss sich nicht bloss auf das, was recht und unrecht ist, erstrecken, sondern auch auf das, was sittlich und unsittlich, gut und böse ist, damit nicht durch die verschiedenen Meinungen darüber Streit entstehe; daher hat der Regent auch allein zu bestimmen, was gelehrt werden darf und was nicht, und auf welche Weise Gott verehrt werden soll, also welche Religion die Unterthanen haben sollen!

Diese höchste Macht kann mit Recht von niemandem gestraft werden; denn niemand hat genug Macht dazu. Eine Garantie gegen ihren Missbrauch giebt es nicht; denn die menschlichen Dinge sind einmal nicht ohne Unbequemlichkeit, und die Bürger sind selbst Schuld daran; denn könnten sie sich selbst regieren, so wäre kein Staat nöthig (cp. 6.).

Am sichersten wird der Friede in der Monarchie sein; denn hier kann nur Einer schaden, in der Demokratie Viele. Ausserdem berathschlagen grosse Versammlungen nicht gut wegen der Unwissenheit der Meisten, der Rhetorik, der Parteiungen; daher Unbeständigkeit der Gesetze und Mangel an der nöthigen Verschwiegenheit. Aufgelöst aber wird der Staat, wenn die Unterthanen sich das Recht, zu urtheilen, anmassen und wenn sie meinen, der Herrscher sei den bürgerlichen Gesetzen unterthan. Der Herrscher hat nur Eine Pflicht: das höchste Gesetz ist das Heil des Volkes. Das ist zwar keine erzwingbare Pflicht, aber es ist die Pflicht der richtigen Vernunft (cp. 10. 13.).

Da Hobbes von dem alten aristotelischen Satze, dass etwas gut ist, insofern es begehrt wird, ausgeht, der Erfahrung gemäss aber jeder natürlicher Weise seine Selbsterhaltung erstrebt, so ist diese ein Gut. Daher ist es auch vernünftig oder gut oder richtig, d. h. gerecht, nach derselben zu streben. Folglich hat der Mensch auch das Recht, d. h. die Freiheit, Alles zu thun, was zu ihr beiträgt. Diese Freiheit aber wird wiederum um der Selbsterhaltung willen theils durch göttliche, d. h. natürliche, theils durch menschliche oder bürgerliche Gesetze eingeschränkt. Gott, d. h. die dem endlichen menschlichen Verstande unbegreifliche Ursache der Welt, hat aber das Recht zur Herrschaft durch seine Allmacht, und die Menschen müssen wegen ihrer Schwäche gehorchen. Denn die Furcht ist überhaupt der Verpflichtungsgrund zum Gehorsam (cp. 14. 15.). Hiemit ist deutlich ausgesprochen, dass diese ganze Ansicht von allen wahrhaft sittlichen Motiven und darum auch von aller sittlichen Würde entblösst ist. —

Merkwürdig ist aber, dass Hobbes dennoch mit scharfem Blicke die gewöhnliche Vermischung der Ideen des Rechtes und der Billigkeit oder Vergeltung erkennt und verwirft. Die Gerechtigkeit, sagt er, wird gewöhnlich in communicative und distributive eingetheilt. Nach jener wird Gleiches für Gleiches, nach dieser wird jedem nach seiner Würdigkeit gegeben. Darin liegt aber nur ein Unterschied der Billigkeit; aber was hat das mit dem Rechte zu thun? Denn ich thue nicht Unrecht, wenn ich so theuer verkaufe wie ich kann, wenn nur der Käufer will; noch wenn ich von dem Meinigen dem mehr gebe, der weniger verdient, wenn ich nur gebe, was ich versprochen habe (de cive cp. 3, 6.). Aber dieser einzelne richtige Blick, so wie die übrigen, welche sich bei Hobbes finden, werden von ihm in ihrer Tragweite nicht erkannt und haben deshalb keinen Einfluss auf sein theoretisches und ethisches System gehabt. —

## § 23.
## John Locke,

geb. am 29. August 1632 zu Wrington bei Bristol; beschäftigt sich mit naturwissenschaftlichen und medicinischen Studien, wird mit dem Lord Ashley, späterem Earl of Shaftesbury befreundet; stirbt zu Oates in der Grafschaft Essex, 28. October 1704. *An essay concerning human understanding, in four books* (vollendet 1687). *London. 1690.* Sämmtliche Werke: *the works of John Locke, London. 1814.* Hierin besonders: *treatises on government*, und *thoughts on education.* Vergl. Locke's Lehre von der menschlichen Erkenntniss in Vergleichung mit Leibniz's Kritik derselben, dargestelltt von G. Hartenstein. Leipzig. S. Hirzel. 1861.

Locke erstrebt in seinem Hauptwerke, dem Versuche über die menschliche Erkenntniss, nicht eine inhaltliche Erkenntniss Gottes und der Welt aufzustellen, sondern seine Hauptabsicht geht auf eine Untersuchung des Ursprungs und des Erkenntnisswerthes der menschlichen Begriffe, welche zur Erkenntniss verwandt werden (Essay c. hum. underst. I, 1, 2.).

Er will die Gewissheit und den Umfang der menschlichen Kenntniss und zugleich die Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung und der Zustimmung nur auf einfachem, historischem Wege untersuchen, ohne sich dabei auf die physische Beschaffenheit und das Wesen der Seele einzulassen, auch dabei gänzlich die Frage übergehen, ob und wie einige oder alle unsere Vorstellungen von der Bewegung der Lebensgeister oder den Veränderungen unserer Körper abhängen. Die Untersuchung soll sich bloss auf das Erkenntnissvermögen beziehen, insofern es Ideen hat, d. h. Objecte der Erkenntniss, wenn man denkt (I, 1, 2.).

Diese Untersuchung ist als eine bloss historische Darstellung der Entstehung unserer Ideen oder Vorstellungen ein freilich unvollkommener, jedoch achtungswerther und origineller Anfang einer empirischen Psychologie, in welcher Locke das Fundament aller Erkenntniss sieht. Indessen ist sie nur ein Theil seines Unternehmens und nur ein Mittel zum letzten Zwecke desselben. Denn dieser besteht in der Kritik des Erkenntnisswerthes unserer Vorstellungen, „um zu erkennen, welche Gegenstände im Bereich der Erkenntniss des Menschen liegen und welche seine Fassungskraft übersteigen“. In dieser Hinsicht gebührt ihm der Ruhm, zuerst in der Philosophie diese Frage untersucht und das spätere Unternehmen Kant's vorbereitet zu haben. — Es wird sich aber zeigen, wie die absichtliche Beschränkung auf eine empirische Noogenie, wie Kant Locke's Unternehmen genannt hat, ihn an den wichtigsten Fragen vorbeiführt, die

ihn zu wirklicher Speculation hätten anregen müssen. Indessen drängen sich seiner Beachtung vorzüglich eben diejenigen Begriffe auf, in denen die Hauptprobleme der Metaphysik enthalten sind.

Um den Boden seiner Untersuchung zunächst von vorgefassten Meinungen zu reinigen, bestreitet er den durch Des Cartes hervorgehobenen Satz, dass es angeboene Erkenntnissprincipien gebe *(no innate principles in the mind!)*. Hiermit löst er sich im Principe von dem durchgängigen Grundsatze der bisherigen Philosophie, dass das absolute Wesen der Seele ein wirkliches Denken sei, und lässt ihr nur die Fähigkeit (d. h. Möglichkeit) Gedanken zu haben. Aber den cartesischen Satz, dass, wenn die Substanz der Seele das Denken ist, sie auch immer Gedanken haben muss, bestreitet er nicht aus metaphysischen Gründen, sondern er lässt sich nur auf eine Prüfung des populären Schlusses ein: dass aus der allgemeinen Anerkenntniss speculativer und praktischer Principien folge, dass dies constante Eindrücke seien, welche die Seele des Menschen in ihrem ersten Ursprung empfangen habe. Locke antwortet darauf: Wenn es einen anderen Weg giebt, wie die Menschen zu jener allgemeinen Uebereinstimmung gelangen, so beweist diese nichts für das Angeborensein der Principien; nun aber ist jene allgemeine Uebereinstimmung auch gar nicht vorhanden. Die speculativen Principien, z. B. der Satz der Identität und des Widerspruches sind einer grossen Menge von Menschen — Kindern, Idioten — gar nicht bekannt; es ist aber beinahe ein Widerspruch, dass der Seele eine Wahrheit eingedrückt sei und sie dieselbe nicht percipire. Die Ausflucht aber, dass die Fähigkeit dazu angeboren sei, lässt den Unterschied zwischen angeborenen und erworbenen Wahrheiten verschwinden; denn der Mensch hat zu ihnen allen die Fähigkeit, sie zu erlangen. Auch die Evidenz solcher Wahrheiten beweist nicht ihr Angeborensein; denn sonst müsste es unzählige angeborene Principien geben, z. B. alle mathematischen Sätze. Die Ausrede aber, dass der Verstand solche Sätze *implicite* besitze, kommt darauf hinaus, dass er die Fähigkeit dazu habe (ib. I, 2, 2. 14.).

Ebensowenig giebt es angeborene moralische Principien; denn dann müssten sie allgemein ohne zweifelnde Fragen angenommen und allgemein befolgt werden. Die moralischen Regeln müssen vielmehr den Menschen erst bewiesen werden, und die verschiedene Art, wie sie bewiesen werden, zeigt, dass sie nicht angeboren sind. Auch auf das Gewissen, d. h. unser eigenes Urtheil über die Moralität unserer Handlungen, kann man sich nicht berufen, denn es lobt und tadelt bei Verschiedenen verschieden. Endlich, wenn es angeborene Principien

oder Sätze gäbe, so müsste es auch eben solche Ideen (Vorstellungen, Begriffe) geben, und wenn ein Begriff angeboren wäre, so müsste es der Gottes sein. Aber obgleich es mathematisch gewiss sei, dass ein Gott ist, so beweise doch die Verschiedenheit des Gottesbegriffes und das Vorkommen von Atheisten, dass diese Idee nicht angeboren sei. Hätte man dagegen den Weg untersucht, auf welchem man zu allgemein geltenden Wahrheiten gelangt, so würde man gefunden haben, dass sie aus der richtigen Betrachtung des Wesens der Dinge selbst resultiren (I, 4, 24.). — Hätte Locke diesen letzten nur kurz hingestellten Gedanken wirklich ausgeführt, anstatt sich auf die Widerlegung jenes populären Schlusses weitläufig einzulassen, so würde er von vornherein den ihm später von Leibniz gemachten Einwand, dass aus der Erfahrung keine allgemeine und nothwendig geltende Wahrheiten erworben werden könnten, abgeschnitten haben. —

Ist dieses Vorurtheil der angeborenen Principien und Ideen abgewiesen, so bleibt nur die Ansicht als möglich übrig, dass das Gemüth, gleichsam wie weisses Papier, leer von allen eingegrabenen Charakteren, also ohne alle Ideen ist, und dass sie ihm alle von der Erfahrung kommen. Unsere Beobachtung, welche sich entweder mit den äusseren Objecten oder mit den inneren Thätigkeiten unseres Gemüths beschäftigt, versieht unseren Verstand mit allen Materialien des Denkens. Sensation und Reflexion sind daher die beiden einzigen Quellen der Erkenntniss (II, 1, 2—4.). — Hier zeigt sich schon jenes oben bemerkte Vorbeigehen an wichtigen Fragen oder die Oberflächlichkeit des Empirismus. Die Beobachtung der äusseren Objecte und der inneren Thätigkeit wird einfach als eine bekannte Sache hingestellt, aber woher sie komme und wie ihre Möglichkeit zu denken sei, ob sie eine erst erworbene oder eine ursprüngliche Thätigkeit der Seele sei, wird nicht gefragt.

Die Sensation (das sinnliche Empfinden) bringt in das Gemüth verschiedene deutliche Perceptionen; so kommen wir zu den Ideen von Gelb, Weiss, Heiss, Kalt etc. oder zu den sinnlichen Qualitäten. Die Reflexion aber ist die Wahrnehmung der Thätigkeiten unseres eigenen Gemüths, wie es sich mit den empfangenen Ideen beschäftigt. Durch sie erhält der Verstand eine andere Classe von Ideen: Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Erkennen, Wollen etc. Zu diesen gehören auch die Passionen, welche aus den Ideen entstehen, wie Befriedigung oder Unbehagen. Der Beweis hierfür liegt in der Erfahrung: die Kinder haben wenig Ideen; der Reichthum oder die Armuth der Ideen hängt von der Mannigfaltigkeit der Objecte ab,

mit denen sich die Menschen beschäftigen, und von der Aufmerksamkeit auf die inneren Gemüthsvorgänge. Das Denken ist aber nicht nach Des Cartes das Wesen der Seele, sondern nur eine ihrer Thätigkeiten, wie die Bewegung eine des Körpers.

Der Mensch beginnt also erst dann Ideen zu haben, wenn er irgend eine Empfindung hat, und mit der Zeit erst kommt er dazu, auf seine eigenen Thätigkeiten hinsichtlich der Empfindungsvorstellungen zu reflectiren (II, 1, 23.). — Hier wiederholt sich der obige Vorwurf. Die sich nothwendig aufdrängende Frage, weshalb das Gemüth erst „mit der Zeit" auf seine eigenen Thätigkeiten reflectire, wird nicht aufgeworfen.

Hinsichtlich beider Arten von Ideen ist der Mensch passiv, d. h. er hat es nicht in seiner Gewalt, ob er diese Materialien zu seiner Erkenntniss haben will oder nicht. Er kann sie nicht abwehren, noch verändern, noch auslöschen, ebensowenig wie ein Spiegel die Bilder, die sich in ihm abspiegeln (II, 1, 25.).

§ 24.

Auf dieser Grundlage beginnt nun Locke, die vornämlichsten Begriffe des menschlichen Gedankenkreises einer Untersuchung nicht allein ihres Ursprunges, sondern auch ihres Erkenntnisswerthes zu unterwerfen.

Um die Natur und Ausdehnung unserer Erkenntniss zu verstehen, muss man zuerst auf den Unterschied der einfachen und zusammengesetzten Ideen merken. Wenn auch die sinnlichen Qualitäten in den Dingen selbst unauflöslich vermischt sein mögen, so sind doch die Ideen, welche sie im Gemüthe produciren, einfach. Aus diesen einfachen Ideen kann man zusammengesetzte Vorstellungen bilden, aber man hat es nicht in seiner Gewalt, neue einfache hervorzubringen. Dieser einfachen Ideen giebt es vier Arten, die erste entspringt aus Einem Sinn allein, die zweite aus mehreren Sinnen, die dritte allein aus der Reflexion, die vierte aus Sensation und Reflexion zusammen (II, 2, 1. sq.).

Unter der ersten Art von Ideen ist die wichtigste die der Solidität, die wir nur durch den Tastsinn empfangen. Solidität ist Undurchdringlichkeit; durch sie erfüllt ein Körper den Raum, und der Widerstand, mit welchem er andere von seinem Raume ausschliesst, ist unüberwindlich. Hierdurch unterscheidet sich die Vorstellung der Solidität vom blossen Raume, welcher weder des Widerstandes noch der Bewegung fähig ist; es muss also die Ausdehnung

des Körpers von der Ausdehnung des Raumes unterschieden werden; jene ist Cohäsion solider, trennbarer, theilbarer Theile, diese Continuität unsolider, untrennbarer und unbeweglicher Theile (gegen Des Cartes).

Aus mehreren Sinnen stammen die Ideen von Raum, Figur, Ruhe, Bewegung (vgl. Aristoteles). Aus der Reflection allein: Wahrnehmen, Denken, Wollen; aus Sensation und Reflection die Ideen von Lust und Unlust, Macht, Existenz, Einheit etc. Hinsichtlich der Existenz bemerkt Locke, dass, wie wir in unserem Gemüthe die Ideen als wirklich betrachten, wenn sie da sind, so wir auch die Dinge als existirend ansehen, wenn wir sie als wirklich ausser uns seiend betrachten. Sein Begriff des Seins fällt also mit dem der Wirklichkeit zusammen (II, 5—7.).

Die einfachen sinnlichen Ideen haben nicht alle den Werth genauer Abbilder von ihren Objecten. Es müssen zwei Arten Qualitäten unterschieden werden: die primären, welche vom Körper absolut untrennbar sind und also in jedem Theilchen der Materie gefunden werden: Solidität, Ausdehnung, Figur, Beweglichkeit, Anzahl; und die secundären, welche in Wahrheit nichts in den Körpern selbst sind, sondern nur Kräfte, verschiedene Empfindungen in uns durch die primären Qualitäten der Körper in uns hervorzubringen. Die Ideen der primären Qualitäten produciren die Körper in uns durch Anstoss, die einzige Weise, wie Körper wirken können. Auch die Ideen der secundären Qualitäten entstehen durch die Wirkung unwahrnehmbarer Theilchen der Körper auf unsere Sinne, obgleich diese keine Aehnlichkeit mit solcher Bewegung haben. Denn Gott kann ebenso gut solche Ideen mit jenen ihnen unähnlichen Bewegungen verbinden, als er die Idee des Schmerzes mit der Bewegung eines unser Fleisch trennenden Stückes Stahl verbunden hat. (II, 8, 7.). — Diese Aeusserungen sind für das Verfahren des vulgären Empirismus charakteristisch. Unbedenklich wird angenommen, woran Des Cartes und die Occasionalisten mit Recht harten Anstoss nahmen, dass die s. g. secundären Qualitäten durch mechanischen Anstoss der Körper in unserer Seele bewirkt werden, ja ihre Ursachen sollen unwahrnehmbare Körpertheilchen sein, die doch nicht empririsch gegeben sind, und endlich flüchtet man sich zu dem *bon plaisir du createur*, wie Leibnitz sagt, welcher Ursachen mit ihnen unähnlichen Wirkungen habe verbinden können. Diese ganze Ansicht ist also ein Gebräu aus der populären Meinung von der Wirkung der Körper auf die Seele, die aber auch schon den strengen und reinen Empirismus

überschreitet, aus speculativen Sätzen und religiösen Vorstellungen. Von wirklich strengem Denken zeigt sich nur darin eine Spur, dass die s. g. secundären Qualitäten, d. h. die unserer Empfindungen, nicht als objective Eigenschaften der Körper angesehen werden.

Unter den Reflexionsideen ist die erste die der Wahrnehmung; diese ist die erste Thätigkeit aller unserer intellectuellen Vermögen nnd der Einlass aller Erkenntniss in das Gemüth. Der nächste Schritt zur Erkenntniss ist die Retention, d. h. sowohl die Fähigkeit, die Ideen einige Zeit lang im Gemüthe gegenwärtig zu erhalten (Contemplation), als auch sie wieder zu beleben und gleichsam in sich selbst neu zu malen (Gedächtniss). Denn die Ideen werden nicht wirklich aufbewahrt; wird eine Idee nicht wahrgenommen, so ist sie auch nicht vorhanden. — Die übrigen Seelenthätigkeiten sind vornämlich: das Unterscheiden, Vergleichen, Zusammensetzen, Erweitern der Ideen und endlich das Abstahiren, wodurch allgemeine Ideen geschaffen werden.

Indem nun das Gemüth theils verschiedene einfache Ideen combinirt, theils sie ohne solche Combination unter einen Gesichtspunct (allgemeinen Begriff) bringt, theils sie von allen anderen Ideen trennt, welche jene in dem ursprünglichen Vorstellen begleiten, bildet es complexe Ideen. Hierin übt das Gemüth seine Thätigkeit aus und kann dadurch unendlich weit über das hinausgehen, was Sensation und Reflexion ihm gegeben haben. Diese complexen Ideen zerfallen in Modi, Substanzen und Relationen. Modi sind zusammengesetzte Ideen, welche als an sich nicht subsistirend, sondern als Affectionen der Substanzen gelten; es giebt einfache, die aus einfachen Ieeen derselben Art (z. B. der Raum), und gemischte Modi, die aus einfachen Ideen verschiedener Art bestehen (z. B. die Schönheit = Zusammensetzung aus Farbe und Gestalt, welche Vernügen bewirkt. II, 12, 18. sq.).

Unter den einfachen Modis beschäftigt sich Locke besonders mit den Begriffen des Raumes, der Zeit und der Kraft.

Die Idee des Raumes empfangen wir von Gesicht und Gefühl; aber was der Raum sei, ob nur eine Relation, welche aus der Existenz anderer Körper in einiger Entfernung resultirt, ob eine Eigenschaft Gottes, oder ob Substanz oder Accidenz, soll nicht entschieden werden; nur soviel ist gewiss, dass er nicht die Essenz der Körper ist, denn die Sinne sind schwerlich scharf genug, um die inneren Essenzen der Dinge zu erkennen (II, 13, 1.). — Es macht sich hier hinsichtlich des Raumes theils eine skeptische Zurückhaltung Locke's

bemerkbar, die er noch bei vielen anderen Begriffen hätte anbringen können und die erst von Hume in weiterem Umfange fortgesetzt ist, aber ihren Grund nur in dem Mangel weiter fortgesetzter Untersuchung hat; theils die zuversichtliche dogmatische Behauptung, dass der Raum nicht die Essenz des Körpers sei, wie Des Cartes gemeint hatte. Diese Behauptung ruht aber nur auf der Annahme des naiven Realismus, dass wir das wahre Wesen der Dinge erkennen würden, wenn wir nur schärfere Sinne hätten. Und doch würden diese uns offenbar nur eine grössere Menge von Erscheinungen darbieten, welche uns der Erkenntniss des absoluten Wesens der Dinge um keinen Schritt näher brächten. —

Die Ideen der Zeit, Dauer, Ewigkeit, entstehen durch Reflexion auf die Succession der Ideen. Die Entfernung zwischen dem Erscheinen von zwei Ideen ist Dauer; die Zeit ist gemessene Dauer; die Idee der Ewigkeit entsteht dadurch, dass wir Zeitabschnitte ohne Ende wiederholen und addiren können (II, 14, 3.).

Die Reflexion auf den Wechsel der Ideen ergiebt die Idee der Kraft (*power*) (II, 21.). Indem man den beständigen Wechsel der Ideen beobachtet, der bald durch äussere Objecte, bald durch eigene innere Determination hervorgebracht wird, schliesst man, dass dergleichen Veränderungen auch künftig in demselben Dinge durch gleiche Ursachen auf gleichem Wege gemacht werden; man denkt also in dem Einen Dinge die Möglichkeit, dass einige seiner Ideen wechseln, in dem anderen die Möglichkeit, diesen Wechsel zu machen; das ist eben die Idee des Vermögens oder der Kraft, die dadurch in passives und actives Vermögen sich scheidet. Diese Idee schliesst allerdings eine Art von Relation in sich, aber das thun alle unsere Ideen, welcher Art sie sein mögen, wenn man sie aufmerksam betrachtet. Es giebt aber nur zwei Arten Actionen, von denen wir eine Idee haben: Denken und Bewegung. Die Bewegung aber ist viel mehr ein Leiden als ein Thun; also haben wir den Begriff des activen Vermögens vorzüglich von den geistigen Vorgängen, deren es auch zwei giebt: Wille und Verstand. Diese nennt man gewöhnlich Seelenvermögen; das mag man thun, wenn man nur nicht voraussetzt, dass sie reale Wesen in der Seele sind, welche diese beiden Thätigkeiten — Wollen und Erkennen — verrichten (II, 21, 6.). Locke verwirft hiemit den bisherigen Begriff der Seelenvermögen, wonach sie reale Agentien in der Seele sein sollen, in deren Qualität ihre eigenthümliche Wirksamkeit begründet sei, und verwirft damit zugleich die alte Vorstellung von der Seele,

wonach man diese eigentlich nur als das Band dachte, welches die verschiedenen realen Vermögen zusammenhält (vgl. Plotin).

Aus der Betrachtung, welche Ausdehnung die Macht des Gemüths über die Handlungen der Menschen hat, entstehen die Ideen der Freiheit und Nothwendigkeit. Ein Mensch ist in soweit frei, als er Macht hat, nach der Direction und dem Vorziehen seines eigenen Gemüths zu denken und zu bewegen oder das Gegentheil zu thun. Wo Gedanken gänzlich fehlen, da herrschen nothwendige Ursachen.

Hieran knüpft Locke eine werthvolle Untersuchung über die Freiheit des menschlichen Willens, welche, wenn sie auch nicht weit genug geführt ist, doch ihrem Kerne nach die Grundlage für die wissenschaftliche Untersuchnng dieses viel ventilirten Gegenstandes bildet. Die Frage nach der Freiheit des Willens ist nach ihm ganz falsch gestellt. Denn da Freiheit eine Kraft ist und der Wille auch eine, so kann eine Kraft nicht das Attribut einer anderen sein, sondern Kräfte sind bloss Attribute der Substanzen und der wirkenden Ursachen (*agents*). Aber freilich hat man den Willen zu einem selbsthandelnden Vermögen, zu einem besonderen Wesen, welches handeln kann, gemacht, indem man sagt: der Wille befiehlt, der Wille ist frei. Aber es wäre ebenso angemessen, ein Sprech- oder Geh- oder Tanzvermögen zu machen, durch welches diese Handlungen producirt werden; denn ebenso gut, wie man sagt: der Wille wählt, der Verstand begreift, oder der Wille gehorcht dem Verstande, kann man sagen: das Singvermögen singt, das Tanzvermögen tanzt und das Singvermögen gehorcht dem Sprechvermögen. Nicht der Wille also ist frei, sondern das Gemüth des Menschen selbst ist es, welches Macht zu handeln hat, also frei oder nicht frei sein kann. Aber mit dieser Freiheit, nach der Direction des eigenen Gemüths zu handeln, begnügt man sich nicht; man meint, ein Mensch sei überhaupt nicht frei, wenn er nicht frei ist zu wollen oder nicht zu wollen. Allein in Hinsicht auf eine Handlung, welche in seiner Macht steht und die als eine jetzt zu geschehende seinen Gedanken vorgelegt wird, muss der Mensch entweder wollen oder nicht wollen. Daher fragt man weiter: ob wir in diesem Falle Freiheit haben, zu wollen, was uns beliebt? Aber das ist eine absurde Frage; denn das heisst nur fragen, ob man wollen kann, was man will, oder ob uns das belieben kann, was uns beliebt? Diese Frage setzt voraus, dass ein Wille die Handlung eines anderen Willens determinirt, und ein dritter wieder diesen und sofort ins Unendliche.

Vielmehr, da der Wille nur die Macht im Gemüthe ist, die operativen Vermögen zur Bewegung oder zur Ruhe zu dirigiren, so ist auf die Frage: wer den Willen determinirt? die alleinige Antwort: das Gemüth; und auf die weitere: was das Gemüth zu dieser Determination bewegt? ist die Antwort: entweder eine gegenwärtige Befriedigung oder eine Unlust. Diese letztere aber determinirt den Willen deshalb in seiner Wahl, weil die Entfernung der Unlust der erste Schritt zur Glückseligkeit ist, nach der wir alle streben. Jedoch ist diese Determination nicht immer eine nothwendige, sondern das Gemüth hat in den meisten Fällen eine Kraft, die Befriedignng der Begierden zu suspendiren, und also die Freiheit, die Objecte derselben zu betrachten, zu prüfen und abzuwägen, und hierin: gemäss dem letzten Resultate einer gehörigen Prüfung zu wollen und zu handeln, besteht das eigentlich, was man unpassend die Freiheit des Willens genannt hat. Hierin liegt aber keine Unvollkommenheit, sondern das Gegentheil; denn die Freiheit des Allmächtigen hindert nicht, dass er nicht durch das Beste bestimmt werde (II, 21.). — Mit dieser Behauptung, dass das Gemüth in den meisten Fällen die Kraft habe, die Befriedigung der Begierde zu suspendiren, bricht die Untersuchung ab, ohne weiter zu fragen, ob diese Kraft eine ursprüngliche oder erworbene sei.

Bei dieser Gelegenheit kommen auch Locke's ethische Principien zu Tage: Da Glückseligkeit — d. h. das höchste Vergnügen, dessen wir fähig sind, in seinem vollen Umfange — allein es ist, was unsere Begierden bewegt, so ist Lust und Unlust und ihre Ursachen das Gut und das Uebel. Unser Urtheil über gegenwärtiges Gut und Uebel ist zwar immer richtig, aber wir begnügen uns oft mit einem gegenwärtigen kleineren Gute, ohne nach dem künftigen grösseren zu streben. Daher ist die Sorge, dass wir nicht eine eingebildete für die wahre Glückseligkeit halten, die nothwendige Grundlage unserer Freiheit. Denn je mehr wir der allgemeinen Glückseligkeit, welche unser höchstes Gut ist, unabänderlich folgen, desto mehr sind wir von der Determination unseres Willens zu einer besonderen Handlung frei, bis wir ihren Werth für die wahre Glückseligkeit geprüft haben. Damit aber haben wir auch unsere Pflicht in Bezug auf das Streben nach Glückseligkeit gethan. Moralisch gut und böse ist bloss die Uebereinstimmung oder der Widerstreit unserer willkürlichen Handlungen mit einem Gesetze, wonach Uebel oder Wohl durch den Willen des Gesetzgebers über uns kommt, und zwar nicht in natürlicher Folge, sondern durch positive willkür-

liche Satzung (II, 28, 6.). — Dieser seichte Eudämonismus, welcher einerseits im Streben nach der Glückseligkeit die Pflicht des Menschen sieht, andererseits aber den Unterschied von gut und böse für eine willkürliche Satzung Gottes hält, gehört zu dem Unüberlegtesten, was Locke geschrieben hat. —

Von bedeutend grösserer Wichtigkeit sind seine Ausführungen über den Begriff der Substanz. Das Gemüth, sagt er, bemerkt, dass eine gewisse Anzahl einfacher Ideen beständig zusammen ist und setzt daher voraus, dass sie zu Einem Dinge gehören. Daher werden sie in Einem Subjecte vereint und mit Einem Namen genannt, und man betrachtet sie aus Unaufmerksamkeit als Eine Idee, obgleich sie in der That eine Complication verschiedener Ideen sind; und weil wir uns nicht vorstellen können, wie diese einfachen Ideen an sich selbst existiren können, so gewöhnen wir uns, ein Substratum vorauszusetzen, in welchem sie bestehen und von dem sie resultiren; und dies nennen wir daher Substanz. Wenn aber jemand gefragt würde, was das Subject sei, dem z. B. Farbe und Schwere inhäriren, so könnte er nichts antworten, als die soliden und ausgedehnten Theile, und wenn er weiter gefragt würde, worin Solidität und Ausdehnung inhärirten, so müsste er antworten: er wisse nicht, was! Man hat also keine andere Idee von irgend einer Substanz, als die man von den sinnlichen Qualitäten hat, von denen man annimmt, dass sie ihr inhäriren; so ist z. B. Sonne bloss ein Aggregat der verschiedenen einfachen Ideen: Hell, Heiss, Rund etc. Die Bestandtheile dieser Complexionen sind für die körperlichen Substanzen die primären und secundären Qualitäten und die activen und passiven Vermögen; für die geistigen aber die Ideen, welche aus der Reflexion entspringen. Bei keiner dieser Ideen aber nehmen wir den Grund wahr, weshalb gerade diese und keine andere Merkmale mit einander verknüpft sind; es fehlt zwischen ihnen das nothwendige Band, welches wir dann einsehen würden, wenn wir wüssten, was die Substanzen sind. Dieser Begriff der Substanz bezeichnet also ein gänzlich unbekanntes Etwas, welches den Qualitäten der Dinge als ihr Träger vorausgesetzt wird; er giebt aber nicht die geringste Auskunft, weder über sein eigenes Was, noch über die Art, wie die Eigenschaften und Kräfte mit der Substanz und unter einander verbunden sind. Deshalb ist sowohl die Substanz des Geistes als des Körpers uns gänzlich unbekannt; wir können ebenso wenig einsehen, wie die Theile eines Körpers inhäriren, als wie wir selbst wahrnehmen und uns bewegen, und ebenso wenig das Uebergehen der Bewegung eines

Körpers auf den anderen, als die Bewegung unseres Körpers durch den Gedanken begreifen. Daher ist es wahrscheinlich, dass die einfachen Ideen, welche wir von Sensation und Reflexion empfangen, die Grenzen unserer Gedanken sind; in die Natur aber und die verborgenen Ursachen dieser Ideen hineinzuschauen ist uns versagt (II, 23 u. 29.).

Diese Untersuchung des Substanzbegriffes, welche von Leibniz nicht verstanden, von Kant nicht beachtet und erst von Herbart in ihrem Werthe gewürdigt ist, tritt als etwas absolut Neues in die Philosophie ein und zerstört die bisher festgehaltene Meinung, dass durch die vielen Merkmale eines Dinges sein wahres Wesen erkannt werden könne. Denn durch den hier gegebenen Nachweis, dass die Merkmale oder Eigenschaften eines Dinges ein unter sich zusammenhangsloses Aggregat bilden, zerfällt die Einheit des als eins vorgestellten Dinges in eine Vielheit, deren Einheit nicht zu finden ist. Der einheitliche Träger dieser vielen Eigenschaften wird daher etwas absolut Unbekanntes. Es bleibt freilich noch der Weg übrig, einen allgemeinen Begriff als die Substanz zu setzen, dessen Modificationen die vielen Merkmale sind; allein dieser Weg verbietet sich denen von selbst, welche die Thorheit, das bloss logische Verhältniss der Determination und Abstraction für ein reales zu halten, erkannt haben. Locke bleibt nun aber vor dem Dunkel stehen, in welches er den Substanzbegriff geführt hat, ohne weiter zu untersuchen, wie denn die gegebene Erscheinung, dass Eins Vieles ist, ohne Widerspruch zu denken sei; und in diesem Stehenbleiben vor der eigentlichen Speculation, deren Veranlassungen sein Scharfsinn ihn finden lässt, besteht der vornehmlichste Mangel seines Denkens. —

Auch die Ideen der Relation, soweit sie auch von Sinn und Reflexion entfernt zu sein scheinen, entspringen aus diesen Quellen, da sie durch Aufeinander-Beziehung der durch Sensation und Reflexion uns gegebenen Ideen entstehen.

Unter ihnen hebt Locke zunächst die Begriffe von Ursache und Wirkung hervor. Sie entstehen durch die Bemerkung, dass in dem beständigen Wechsel der Dinge einige Qualitäten sowohl als Substanzen ihre Existenz durch andere Wesen erhalten. Das aber ist auch der ganze Inhalt dieser relativen Begriffe, da wir die Art und Weise dieser Wirksamkeit nicht kennen. Deshalb sind diese Begriffe für wirkliche Erkenntniss ebenso werthlos, wie die des Vermögens und der Kraft, da wir durch sie über die Art und Weise dieses Herganges der Veränderung nicht den geringsten Aufschluss erhalten (II, 26.).

Sodann folgen die Begriffe der Identität und Verschiedenheit. Wenn wir ein Ding an einem bestimmten Orte und zu einer bestimmten Zeit wahrnehmen, so sind wir sicher, dass es dieses und kein anderes ist; fassen wir es zu verschiedenen Zeiten auf und stimmen seine Merkmale in der jetzigen mit denen in der früheren Auffassung überein, so erklären wir es für identisch; denn wir halten es für unmöglich, dass zwei Dinge derselben Art an demselben Orte zu derselben Zeit existiren; und dieses individuell bestimmte Dasein in Zeit und Raum, welches zwei Dingen derselben Art nicht mittheilbar ist, macht das Princip der Individuation aus, um welches sich die Scholastik so sehr bemüht hat. Bei veränderlichen Dingen wird die Frage nach der Identität allerdings schwieriger; indessen sind sie so lange für identisch zu halten, als die Einheit des organischen Lebens bei allem Stoffwechsel und dergl. vorhanden ist.

Hiervon aber ist die persönliche Identität verschieden. Eine Person, d. h. ein mit Vernunft und Reflexion begabtes denkendes Wesen, kann sich als sich selbst nur durch das Bewusstsein auffassen, welches vom Denken untrennbar ist; denn es ist unmöglich, dass jemand wahrnimmt, ohne wahrzunehmen, dass er wahrnimmt. Hierdurch allein ist jeder für sich selbst das, was man Selbst nennt, ohne dass damit entschieden würde, ob dasselbe Selbst sich in derselben oder in verschiedenen Substanzen fortsetzt. Diese Frage aber, ob verschiedene Substanzen successive derselben Persönlichkeit zu Grunde liegen können, oder ob dieselbe Substanz für verschiedene Persönlichkeiten der Träger sein könne, ist unbeantwortlich; denn man kennt das Wesen der denkenden Substanz nicht. Nur die Güte Gottes macht es unwahrscheinlich, dass das Bewusstsein einer mit Empfindung begabten Creatur auf eine andere übertragen werde, da von diesem Bewusstsein Lohn und Strafe abhängt. Sicher ist, dass Identität der Person nicht Identität der Substanz, sondern des Bewusstseins bedeutet (II, 27, 9.). — Auch hierin, dass der Begriff des Ich von dem der Seele, d. h. der Substanz des Geistes, getrennt wird, liegt ein Verdienst des Scharfsinnes Locke's.

## § 25.

Nach diesen Elementaruntersuchungen unternimmt es nun Locke, den Umfang und die verschiedenen Arten unserer Erkenntniss zu bestimmen. Unsere Erkenntnisse sind real, insoweit Conformität zwischen unseren Ideen und der Realität der Dinge ist (IV, 1.). Aber da unser Gemüth in allen seinen Gedanken und

Schlüssen kein anderes unmittelbares Object hat, als seine eigenen Ideen, welche es allein betrachtet und betrachten kann: wie soll es wissen, dass diese mit dem Dingen übereinstimmen?

Die Antwort ist: 1) Die einfachen Ideen kann das Gemüth nicht selbst machen, sie müssen also das Product von Dingen sein, welche auf das Gemüth in einer natürlichen Weise wirken und darin diejenigen Perceptionen hervorbingen, zu denen sie von dem weisen Willen des Schöpfers bestimmt sind. Wenn also auch nicht die secundären Qualitäten als solche in den Dingen selbst sind und sie die Qualitäten der Dinge nicht abbilden, so müssen sie doch den Kräften, welche in den Dingen sind und durch welche sie hervorgebracht werden, proportional sein. Unsere complexen Ideen von Substanzen sind also dann real, wenn sie aus solchen einfachen Ideen bestehen, deren Coexistenz in der Natur beobachtet ist. Aber über diese empirische Erkenntniss der materiellen Dinge ausser uns geht unsere Erkenntniss nicht hinaus, da wir das Wesen der Substanzen nicht erkennen können. Hätten wir dagegen solche Ideen von den Substanzen, dass wir deren reale Constitution kennten, also wüssten, welche reale Constitution die sinnlichen Qualitäten hervorbrächte, so könnten wir aus den specifischen Ideen ihrer Essenz ihre Qualitäten *a priori* ableiten. Da aber uns nur jene empirische Kenntniss zu Gebote steht, so können wir nicht alle Fragen auflösen, welche hinsichtlich unserer Ideen aufgeworfen werden können, also namentlich auch die berühmte Frage nicht, ob ein materielles Ding denken kann oder nicht. Denn es ist uns unmöglich, durch blosse Contemplation zu entdecken, ob die Allmacht nicht gewissen, gehörig disponirten Systemen der Materie eine Kraft, wahrzunehmen und zu denken, mittheilen konnte, oder ob sie dieser so geordneten Materie eine denkende, immaterielle Substanz hinzugefügt hat. Denn wenn man annimmt, dass durch Bewegung von körperlichen Theilen Perceptionen in einer immateriellen Substanz entstehen, obgleich nach unseren Begriffen ein Körper nur einen Körper afficiren kann, so kann man ebenso gut annehmen, dass solche Perceptionen in einigen Körpern selbst sind, da man in beiden Fällen über unsere Ideen hinausgeht. Die Schwierigkeit der Entscheidung hierüber liegt aber darin, dass es auf der einen Seite unmöglich erscheint, Empfindung mit ausgedehnter Materie, auf der anderen Seite aber Existenz mit einem gänzlich unausgedehnten Dinge zu vereinigen. „Ich sage dies nicht, fügt Locke hinzu, um jemandes Glauben an die Immaterialität der Seele zu schwächen; ich spreche hier nicht

von Wahrscheinlichkeit, sondern von Gewissheit, und ich glaube nicht allein, dass es der Bescheidenheit der Philosophie zukommt, nicht vom Catheder herab zu decretiren, wo wir die Evidenz nicht haben, welche Gewissheit hervorufen kann, sondern auch, dass es für uns von Nutzen ist, zu bestimmen, wie weit unsere Erkenntniss reicht" (IV, cp. 3.). — Diese Verwahrung hat indess namentlich nicht die französischen Materialisten abgeschreckt, sich an Locke's Rockschösse zu hängen. Freilich ist er durch seine Unentschiedenheit in diesem Puncte nicht ohne Schuld an solchem Missgeschick, von dem ihn eine wirklich angestellte Untersuchung, ob es ohne Widerspruch zu denken sei, dass eine ausgedehnte Materie denken könne, bewahrt haben würde. —

Der Gegensatz Locke's gegen die Scholastik und die von ihr influirte Philosophie der Neueren, welcher schon in dem Grundsatze, dass alle unsere Ideen durch Sensation und Reflexion entstehen, unser Geist aber keinen ursprünglichen Vorrath von Ideen mitbringt, hervorgetreten war, macht sich ausserdem besonders in seinen Ansichten über die Allgemeinbegriffe und den Werth des Syllogismus bemerklich. Jene sind ihm ein blosses Erzeugniss unseres Denkens und entstehen, indem man von den besonderen Merkmalen der einzelnen Begriffe abstrahirt und die gemeinschaftlichen mit einander verbindet (III, 3, 6.). Es ist daher falsch, dass durch solche Allgemeinbegriffe das unzerstörbare und unveränderliche Wesen der Dinge bezeichnet werde. Denn bei der Veränderung der Dinge verändert sich eben das reale Wesen, d. h. die Constitution der Dinge, von welcher ihre Eigenschaften abhängen. Die abstracten Begriffe der Gattungen und Arten haben daher nur für unser Denken, nicht aber für die Erkenntniss der Dinge selbst Bedeutung (III, 3, 19.). Ebenso wenig leisten nach ihm die Schulformen der Axiome und Syllogismen sowohl für die Befestigung unserer Erkenntniss, da wir auch ohne Axiome das Verhältniss des Inhalts der Begriffe in unseren Sätzen eben durch die Betrachtung dieses Inhalts erkennen müssen, als auch für die Erweiterung unseres Wissens, da der Syllogismus uns den Mittelbegriff nicht finden lehrt, vielmehr die Verbindung der betreffenden Begriffe vorher eingesehen werden muss, ehe man sie vernünftiger Weise zu einem Syllogismus zusammenordnen kann (IV, 7, 4. — 17, 2.).

2) Alle anderen complexen Ideen aber, mit Ausnahme der Substanzen, sind selbst Archetypen, welche unser Verstand gemacht hat; bei ihnen wird also nicht nach ihrer Uebereinstimmung mit reellen

Dingen gefragt, sondern nur ob die Ideen, aus denen sie gebildet werden, mit einander verträglich sind oder nicht. Da sie sich nicht auf existirende Dinge als ihre Originale beziehen, so kann man in ihrem Bereiche reale Erkenntniss haben; denn in allen unseren Gedanken und Schlüssen dieser Art betrachten wir die Dinge nur insofern, als sie mit unseren Ideen übereinstimmen. Hierher gehören vor allen die mathematischen und moralischen Wissenschaften, von denen eine demonstrative Erkenntniss möglich ist; denn diese Begriffe richten sich nicht nach dem, was ist und geschieht, sondern dieses wird vielmehr von ihnen bestimmt (IV, 4, 5.).

Die Wahrheit aber, um die es sich bei der Erkenntniss handelt, bezieht sich immer auf Sätze, und ein Satz ist wahr, wenn die Verbindung oder Trennung der Bezeichnungen (der Worte) der Einstimmigkeit oder der Nichteinstimmigkeit der dadurch bezeichneten Sachen entspricht. (Die Wahrheit wird also durch den Inhalt der Gedanken bestimmt, oder ist ein Verhältniss zwischen dem Inhalt des Gedachten.)

Hiernach ist nun die sinnliche Erkenntniss, vermöge deren wir die Wirklichkeit der Dinge annehmen, lediglich auf das Gebiet der Erfahrung beschränkt, da das Wesen der Dinge an sich gänzlich unbekannt bleibt. Ausserdem aber ist sie der Gewissheit nach der schwächste Grad der Erkenntniss; da es ein Gegenstand des Zweifels sein kann, ob unseren Vorstellungen auch wirklich Dinge entsprechen (IV, 2, 14.). — Und in der That hat Locke hiefür keinen Beweis. Denn da alle unsere Erkenntniss sich nach ihm zunächst nicht auf die Dinge, sondern auf den Inhalt unserer Vorstellungen bezieht, er sich aber auf keinen metaphysischen Beweis einlässt, dass die Entstehung unserer Vorstellungen unmöglich ist, wenn nicht reale Wesen ausser uns da sind, so kann er sich nicht gegen den Idealismus wehren. Der von ihm angeführte Grund aber, es würde andernfalls Alles ein Traum sein, und es sei doch ein grosser Unterschied, ob jemand träume im Feuer zu sein oder ob er wirklich darin sei, wird schwerlich einen Idealisten bewegen, sich für besiegt zu erklären.

Eine intuitive Erkenntniss haben wir nur von unserem eigenen Dasein und von dem, was in uns thatsächlich wahrgenommen wird; aber auch diese bezieht sich nicht auf die Essenz der denkenden Substanz. Eine demonstrative Erkenntniss haben wir von der Mathematik, der Ethik und von dem Dasein Gottes (IV, cp. 3.). Der angeblich mathematisch sichere Beweis hierfür lautet in der Kürze: Wir haben eine klare Wahrnehmung von unserem eigenen Dasein.

Das Nichts kann aber ein reales Wesen nicht hervorbringen; also muss von Ewigkeit her Etwas gewesen sein, da, was nicht von Ewigkeit ist, also einen Anfang hat, von Irgendeinem hervorgebracht sein muss. Was aber von einem Anderen seinen Anfang hat, muss auch alle seine Realitäten, Kräfte u. s. w. aus derselben Quelle haben. Das ewige Wesen muss also alle Vollkommenheiten in sich selbst haben, die es den nicht ewigen Dingen gegeben hat, da es nichts geben kann, was es selbst nicht besitzt, u. s. w. (IV, 10.). Das Gebiet des strengen Wissens also, der intuitiven und demonstrativen Erkenntniss, ist sehr beschränkt. Ausser demselben aber giebt es noch, gleichsam als Ersatz dieses Mangels, das Urtheil nach Wahrscheinlichkeit, d. h. ein Fürwahrhalten nach Beweisen, die nicht constant und unveränderlich sind, aber das Gemüth zur Annahme leiten, dass ein Satz mehr wahr oder falsch sei als sein Gegentheil. Hierher gehören die Schlüsse aus Analogie und Induction.

Ihrem Inhalte nach zerfällt die Erkenntniss in Naturphilosophie: die Erkenntniss der Dinge; in praktische Philosophie: die Kunst unsere Kräfte und Handlungen recht anzuwenden, um die guten und nützlichen Dinge zu erreichen, und endlich in Logik: die Betrachtung der Natur der Zeichen, welche das Gemüth gebraucht, um die Dinge zu verstehen und Anderen mitzutheilen.

---

Locke gebührt der Ruhm, zuerst unter allen Philosophen die Nothwendigkeit einer Kritik der Begriffe, welche wir zur Erkenntniss gebrauchen, eingesehen und eine solche Kritik begonnen zu haben. Dagegen wird der Vorwurf des Sensualismus ihm nicht ganz mit Recht gemacht. Er erklärt nämlich nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, die Seele für durchaus passiv, sondern bereitet den späteren, Kantischen, Unterschied zwischen Receptivität und Spontaneität des Gemüthes vor, indem er der Seele eigene Thätigkeiten zuschreibt, welche sie auf das sinnlich Wahrgenommene ausübt, und die wohl durch dasselbe angeregt, aber nicht verursacht werden. Diese Thätigkeiten der Seele sind eben der Gegenstand der Reflexion oder des inneren Sinnes. Er statuirt also eine Spontaneität der Seele, die sich in den Seelenthätigkeiten, welche sich auf das passiv Aufgenommene beziehen, äussert. Nicht einmal der Vorwurf eines durchgängigen Empirismus darf ihm gemacht werden. Denn er behauptet allerdings: wovon wir keine Vorstellung haben, davon haben wir keine Erkenntniss, aber nicht: wovon wir keine Erfahrung haben, davon haben wir keine Vorstellung. Die einfachen durch Sensation

und Reflexion gegebenen Vorstellungen sind ihm nur das Material, woraus die Erkenntniss durch die Seelenthätigkeit gebildet wird, nicht aber die Erkenntniss selbst. Er macht daher die Wahrheit einer Annahme nicht davon abhängig, ob sie ihm von den Sinnen — den äusseren und dem inneren — bezeugt ist, sondern von der Möglichkeit oder Nothwendigkeit, dass die Gedanken zusammengehören oder nicht. Da sich dieses aus dem Inhalte des Gedachten ergiebt, so kann er sich rechtmässig über das gegebene Material des Denkens erheben und die Möglichkeit eines demonstrativen Wissens behaupten, welches über die Erfahrung hinausgeht und seinem Erkenntnisswerthe nach von der Erfahrung gänzlich unabhängig ist. Nur kann der Inhalt der Gedanken kein anderer sein, als zu dem die äussere und innere Erfahrung den Stoff gegeben hat. Daher ist weder in der Annahme der demonstrativen Wahrheit der mathematischen und ethischen Sätze, noch in der Behauptung, dass den sinnlichen Qualitäten eine ihrem Was nach unbekannte Substanz zum Grunde liege, noch endlich in dem Versuche eines demonstrativen Beweises für das Dasein Gottes eine Inconsequenz zu rügen.

Aber indem er vor den aufgezeigten Dunkelheiten der metaphysischen Begriffe stehen blieb und die Möglichkeit einer metaphysischen Erkenntniss läugnete, hat er durch seinen Einfluss, den er in England und Frankreich durch die Neuheit seines Unternehmens, seine ungeschminkte Wahrheitsliebe und die relative Gründlichkeit seiner Untersuchungen gewann, dahin gewirkt, in jenen Ländern die metaphysischen Untersuchungen in Miscredit zu bringen, und das ist's eigentlich, was man ihm als Empirismus vorwirft.

Die allgemeinen ethischen Grundsätze Locke's erheben sich nicht über den damals herrschenden Eudämonismus. Seine politischen, pädagogischen und religiösen Untersuchungen haben mehr culturhistorischen als philosophischen Werth. —

## § 26.

## George Berkeley,

geb. in Irland 1684, Bischof zu Cloyne, gest. zu Oxford 1753. Werke: *theory of vision 1709. treatise on the principles of human knowledge 1710. three dialogues between Hylas and Philonous 1713. Alciphron or the minute philosopher. The works of George Berkeley D. D. in two volumes, London, Robinson 1784.*

Den bisherigen Anfang des Idealismus (streng genommen nur Ausgang aus dem naiven Realismus), welcher darin bestand, dass man

die subjective Natur der sinnlichen (secundären) Qualitäten erkannte, während man die s. g. primären Qualitäten (die Formen der Dinge), in denen jene Qualitäten erscheinen, noch für objective Bestimmungen hielt, führte Berkeley dadurch um einen Schritt weiter, dass er auch diese für nur subjectiv erklärte, und damit die Existenz der Körper aufhob und nur noch die Existenz der Geister stehen liess.

In der Einleitung seiner Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss sieht er den Grundirrthum der bisherigen Philosophie darin, dass man in den Allgemeinbegriffen die absolute positive Natur der Dinge zu finden glaubte, und behauptet dagegen, dass solche allgemeine oder abstracte Ideen von unserem Geiste gar nicht gebildet werden, weil es unmöglich sei, solche Qualitäten, die nicht ohne einander existiren können, von einander zu trennen. Man könne z. B. sich unmöglich eine Bewegung ohne einen bewegten Körper, noch eine solche, die weder langsam noch schnell sei, denken. Die Quelle jenes Irrthums findet er in der Sprache. Denn die Worte sind zwar allgemeine Zeichen für besondere Ideen, aber diesen allgemeinen Zeichen entsprechen nicht bestimmte abstracte Ideen; vielmehr bezeichnen sie nur ohne Unterscheidung eine Menge besonderer Ideen.

Nachdem er hiemit noch schärfer als Locke die alte Annahme eines ursprünglich im menschlichen Geiste liegenden Vorrathes von allgemeinen Ideen und Principien verworfen hat, geht er mit ihm zwar davon aus, dass alle Objecte der menschlichen Erkenntniss entweder solche Ideen (Vorstellungen) sind, welche wirklich den Sinnen eingedrückt sind, oder solche, welche durch Aufmerksamkeit auf die Passionen und Thätigkeiten des Geistes wahrgenommen, oder endlich solche, die durch Hülfe des Gedächtnisses und der Einbildungskraft gebildet werden (princ. of hum. knowl. 1, p. 23.), wendet sich dann aber zur Betrachtung des Verhältnisses der Ideen zum Geiste selbst, um zu erkennen, ob den Ideen Gegenstände ausser dem Geiste entsprechen können, während jener das noch als ziemlich selbstverständlich vorausgesetzt hatte.

Ausser diesen endlos mannigfaltigen Ideen, sagt er, ist aber noch etwas, das sie kennt oder wahrnimmt und verschiedene Thätigkeiten auf sie ausübt: der Geist, die Seele, das Ich. Mit diesen Worten wird keine der Ideen bezeichnet, sondern ein ganz verschiedenes Ding, worin sie existiren oder wodurch sie wahrgenommen werden. Die Existenz dieser Ideen ist nur im Gemüthe, ihr *esse* ist *percipi!* Denn „der Tisch, an dem ich schreibe, existirt, sage ich, d. h. ich sehe und fühle ihn; — es war ein Geruch, d. h. er wurde

gerochen; — es war ein Ton, d. h. er wurde gehört; das ist Alles, was ich bei diesen oder ähnlichen Ausdrücken verstehen kann.“ Freilich waltet sonderbarer Weise unter den Menschen die Meinung vor, dass alle sinnliche Objecte eine reale (absolute) Existenz haben, die von ihrem Wahrgenommenwerden verschieden ist. Aber was sind denn diese Objecte, als die Dinge, welche wir wahrnehmen, und was nehmen wir wahr, ausser unseren eigenen Ideen oder Empfindungen, und ist es nicht gänzlich widersprechend, dass eine solche Idee oder eine Combination derselben existire, ohne wahrgenommen zu werden? Alle Körper also, welche das mächtige Gebilde der Welt ausmachen, haben keine Subsistenz ausserhalb eines Geistes, welcher sie wahrnimmt. So lange sie also nicht von irgend einem erschaffenen Geiste wahrgenommen werden, existiren sie entweder gar nicht oder sie existiren im Gemüthe eines ewigen Geistes (ib. p. 24—26.).

Können also die Ideen nicht in einem nicht wahrnehmenden Dinge existiren, so folgt, dass es keine andere Substanz giebt als Geist oder das, was wahrnimmt. Vielleicht aber könnten sie Copien oder Aehnlichkeiten der Dinge sein, die ausser dem Gemüthe in einer nicht denkenden Substanz existiren? Allein eine Idee kann nur einer Idee, eine Farbe nur einer Farbe u. s. w. ähnlich sein, es hat keinen Sinn, zu sagen: eine Farbe ist gleich einem unsichtbaren Etwas. Auch die s. g. primären Qualitäten: Ausdehnung, Figur, Bewegung sind Ideen; diese können aber nur Ideen gleich sein. Also weder sie, noch ihre Archetypen können in einer nicht wahrnehmbaren Substanz existiren. Auch sind ja diese primären Qualitäten mit den secundären, selbst in Gedanken, untrennbar vereinigt; denn es ist unmöglich, einen ausgedehnten und bewegten Körper sich vorzustellen, ohne ihm eine Farbe oder andere sinnliche Qualitäten beizulegen (ib. p. 27.).

Doch gesetzt, es existirten jene soliden, gestalteten, beweglichen Substanzen ausserhalb des Geistes, wie will man dies erkennen? Entweder durch die Sinne oder durch einen Schluss. Aber die Sinne lehren uns nicht, dass Dinge ausser dem Geiste existiren, welche denen gleich wären, die wir wahrnehmen. Also durch einen Schluss! Aber man gesteht allgemein zu und, was bei Träumen, Extasen und dergl. sich ereignet, setzt es ausser Zweifel, dass wir mit allen Ideen, die wir jetzt haben, afficirt sein können, ohne dass Körper äusserlich existiren, welche jenen gleichen. Dazu bekennen die Anhänger der Materie selbst, dass sie nicht begreifen, auf welche Weise Körper auf Geist und umgekehrt wirken kann; — also wird Gott solche unnütze Dinge nicht geschaffen haben (p. 31.).

Endlich aber sind alle unsere Ideen oder Empfindungen offenbar inactiv, nichts von Vermögen und Thätigkeit ist in ihnen eingeschlossen; können sie also nicht Ursache von etwas sein, so können sie auch nicht der Wiederschein von thätigen Wesen sein; es ist also unmöglich, dass Ausdehnung, Figur und Bewegung Ursache unserer Empfindungen seien (p. 35.).

Nach diesen angeblichen Beweisen für die Unmöglichkeit körperlicher Substanzen wendet sich Berkeley nun zu der Frage nach der Abkunft der Ideen selbst.

Wir nehmen eine continuirliche Succession der Ideen wahr; es ist also eine Ursache, welche sie hervorbringt und verändert. Ideen können diese Ursache nicht sein, also eine Substanz; aber nicht eine körperliche, die es nicht giebt, also ein Geist; d. h. ein einfaches, ungetheiltes Wesen, welches Intellect heisst, insofern es Ideen wahrnimmt, und Wille, insofern es sie hervorbringt oder auf sie wirkt. Von einem Geiste aber kann man keine Idee bilden; denn da diese inactiv sind, können sie nicht Bilder eines Thätigen sein. Die Natur des Geistes ist also unbekannt; man hat von ihm und seinem Thun und Leiden nur irgend einen Begriff *(notion)*, insofern man den Sinn dieser Worte versteht (p. 36.). — Unter meinen Ideen haben nun die wirklich sinnlich wahrgenommenen keine Abhängigkeit von meinem Willen, sie müssen also von einem anderen Geiste hervorgebracht werden. Da sie nun nicht zufällig erregt werden, sondern in einem regelmässigen Zuge, so weist ihr bewundernswürdiger Zusammenhang, Zweckmässigkeit, Schönheit auf die Weisheit und Güte dessen hin, der Alles in Allem wirket und durch den alle Dinge bestehen. Gott ist also ebenso gewiss und unmittelbar erkannt als jeder andere Geist, ja viel evidenter, da seine Werke unendlich zahlreicher und beträchtlicher sind. Gott erregt die sinnlichen Ideen in uns nach stehenden Regeln und festgesetzten Methoden; das sind die Gesetze der Natur, die wir durch Erfahrung lernen. Denn diese lehrt, dass bestimmte Ideen im gewöhnlichen Laufe der Dinge immer von anderen bestimmten Ideen begleitet sind (p. 99.). Diese Regelmässigkeit giebt uns eine Art Voraussicht, welche uns unsere Handlungen zum Besten unseres Lebens lenken lehrt. Aber dass gerade diese Mittel zu diesen Zwecken führen, wissen wir nicht durch Entdeckung einer nothwendigen Verbindung zwischen unseren Ideen, sondern allein durch Erfahrung (p. 37.).

Die Existenz anderer endlicher Geister weiss man nur durch einen Schluss aus gewissen Veränderungen und Combinationen von

Ideen, welche auf andere uns ähnliche thätige Wesen hinweisen, die bei Hervorbringung derselben concurriren (p. 98.).

Berkeley vertheidigt seine Ansicht scharfsinnig gegen eine Menge von Einwürfen. Das Wichtigste, was er bei dieser Gelegenheit äussert, ist Folgendes: 1. Den Begriffen Ursache und Wirkung spricht er alle Bedeutung ab (hierin ein Vorläufer Hume's); die Verbindung der Ideen involvirt nicht die Relation der Ursache und Wirkung, sondern bloss des Zeichens und des Bezeichneten. Das Feuer, das wir sehen, ist nicht die Ursache des Schmerzes, welchen wir leiden, wenn wir uns ihm nähern, sondern bloss das Zeichen, welches uns im Voraus warnt (p. 39.).

2. Gegen den Einwurf, dass, wenn Ausdehnung und Gestalt bloss im Geiste bestehen, der Geist selbst ausgedehnt und gestaltet sein müsse, sagt er: Diese Qualitäten seien im Geiste nicht als Attribute und *modi*, sondern nur als Ideen, und äussert sich dabei sehr wegwerfend über die Bedeutung der Relation zwischen Substanz und Accidenz. „In dem Satze: ein Würfel ist hart, ausgedehnt, viereckig, soll das Wort Würfel ein Subject oder eine Substanz bezeichnen, die von der Härte, Ausdehnung und Gestalt verschieden ist, welche von ihr ausgesagt werden und welche in ihr existiren. Dies kann ich nicht begreifen. Denn wenn man sagt: ein Würfel ist hart u. s. f., so legt man diese Qualitäten nicht einem Subjecte bei, das von ihnen verschieden wäre und sie trüge, sondern es ist bloss eine Erklärung des Sinnes, welchen das Wort Würfel hat“ (p. 47.).

---

Berkeley zeigt ein scharfsinniges, aber nur auf wenige Puncte gerichtetes Denken. Seine Bestreitung der abstracten Ideen ist eine richtige Vorahnung des psychologischen Satzes, dass die Allgemeinbegriffe nicht eine besondere Classe von Vorstellungen, sondern nur logische Ideale sind. Er erkennt ferner, dass die Correlatbegriffe: Substanz und Accidenz, und Ursache und Wirkung nicht empirische sind und spricht ihnen deshalb im Bereiche der Vorstellungen alle Bedeutung ab. Aber dennoch gebraucht er selbst sie unbedenklich in Beziehung auf die Geister und ihre Thätigkeit. Nur diese Inconsequenz rettet ihn vor der Theorie des äussersten Idealismus, dass nur ein ursachloser continuirlicher Fluss von Bildern ohne Abgebildetes und ohne Abbildendes ist. Seine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie ist nur die, dass er der Anfänger des Kantischen Satzes ist, dass nicht bloss die Materie, sondern auch die Form der Erfahrung subjectiven Ursprungs ist.

§ 27.

## Die englischen Moralisten.

### 1. Samuel Clarke,

geb. 1675, gest. 1729. *A demonstration of the being and attributes of god, more particularly in answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their followers by Samuel Clarke D. D. late Rector of St. James's Westminster. 8 ed. London. 1732. A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion and the truth and certainly of the christian revelation by S. Clarke etc.*

Dieser und die übrigen unter der obigen allgemeinen Rubrik zusammengefassten Denker werden nicht von ursprünglich theoretisch speculativen Denktrieben bewegt, sondern von religiösen und moralischen Interessen. Sie stehen deshalb nicht in der speculativen, auf den Idealismus hinzielenden Reihe, welche erst durch Hume weiter fortgesetzt und, was England betrifft, geschlossen wird. Ihre grosse Bedeutung liegt dagegen auf dem ethischen Gebiete, wo sie zuerst den bis dahin allgemein geltenden aristotelischen Standpunct verlassen und, freilich ohne Bewusstsein von der Tragweite ihrer Principien, die Anfänge zu einer ganz neuen ethischen Betrachtungsweise legen, welche ihrem Principe nach selbst der späteren Kantischen Ethik überlegen ist. —

Clarke ist nicht bloss Ethiker, sondern lässt sich auch in metaphysische Speculation ein, um die Existenz Gottes und der absoluten Willensfreiheit des Menschen zu vertheidigen.

Der aposteriorische oder teleologische Beweis für die Existenz Gottes ist ihm ungenügend, weil daraus nicht die Ewigkeit, Unendlichkeit und Einheit Gottes hervorgeht. Die endlichen Phänomene nämlich können nicht beweisen, dass Gott auch in den schrankenlosen Räumen sei, von denen wir keine Phänomene kennen; und die theilweise Kenntniss einiger Phänomene bietet nicht genug Grund zum Schlusse auf die Einheit Gottes.

Er sucht also einen apriorischen Beweis, welcher die absolute Nothwendigkeit Einer ersten Ursache darthun soll. Denn wenn man annähme, dass die erste Ursache absolut ohne einen Grund ihrer Existenz existirte, so könnte man ebenso gut und vernünftig annehmen, dass ohne Grund zahllose endliche unabhängige coexistente Ursachen, entweder von gleicher oder differenter Natur und Substanz, in den verschiedenen Theilen des unermesslichen Universums existirten, (also entweder Monismus oder Pluralismus).

Der angeblich apriorische Beweis verläuft nun also: Da jetzt etwas ist, so ist evident, dass immer etwas war, sonst hätten die

gegenwärtigen Dinge absolut ohne Ursache aus Nichts producirt werden müssen. Das ist ein Widerspruch. Denn Alles, was existirt, hat eine Ursache, einen Grund seiner Existenz; entweder in der Nothwendigkeit seiner Natur oder in dem Willen eines anderen Wesens. Eine unendliche, anfanglose Succession veränderlicher Wesen, die eins vom anderen in endloser Progression ohne ursprüngliche Ursache producirt werden, ist absurd; also: ein unveränderliches unabhängiges Wesen, welches in sich selbst seinen Grund hat, d. h. selbstexistent oder nothwendig existirend ist; freilich nicht ein Wesen, welches sich selbst producirt (das wäre absurd), sondern dessen Nothwendigkeit nur in der natürlichen Ordnung unserer Begriffe der Annahme seines Daseins vorhergeht.

Dieser Beweis ist aber offenbar nur der s. g. kosmologische, welcher nur unter der Bedingung, dass solche Dinge, welche eine Ursache voraussetzen, vorhanden sind, die Nothwendigkeit einer Ursache derselben darthut, also nicht eine absolute Nothwendigkeit derselben beweist; er ist also nicht apriorisch, sondern aposteriorisch. Ein wirklich apriorischer Beweis könnte nur dann stattfinden, wenn, wie der ontologische Beweis behauptet, in dem Begriffe dieses Wesens ein Widerspruch läge, sobald man ihm nicht die Existenz zuschriebe. Da nun aber bekanntlich keinem Wesen eine solche aus seinem Begriffe folgende Nothwendigkeit zugeschrieben werden kann, so hat Clarke auch die Unmöglichkeit der Annahme vieler ohne Ursache seiender Wesen nicht dargethan.

Ebenso wenig gelingt es ihm, aus der Unmöglichkeit, dass die Ideen der Unendlichkeit und der Ewigkeit oder des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit aufgehoben werden können, jene absolute Nothwendigkeit der ersten Ursache zu beweisen. Er meint zwar, es sei nicht zu denken, dass ein Theil des Raumes von seinem Orte entfernt werde, ohne dass man annähme, er werde von sich selbst entfernt; man könne also auch das Ganze des Raumes nicht wegnehmen, ohne anzunehmen, dass es doch zurückbleibe. (Nach dem Satze Newton's: *moveantur partes spatii de locis suis et movebuntur [ut ita dicam] de se ipsis.)* Von der Zeit aber gelte dasselbe. Sind also Unendlichkeit und Ewigkeit nothwendige Attribute oder *modi*, so muss es auch nothwendig eine Substanz geben, der sie inhäriren; denn Attribute existiren allein durch die Existenz der Substanz. Will man aber nicht annehmen, dass der unendliche Raum ein Attribut oder *modus* sei, so muss man ihn für Nichts halten; Nichts aber hat keine Eigenschaften.

Aber Raum und Zeit beziehen sich offenbar auf das Dasein der Dinge und ihre Veränderungen und haben nur die Bedeutung von Relationen oder Ordnungen der Dinge und ihrer Veränderungen, welche wegfallen oder nichts bedeuten würden, wenn keine Dinge wären. — Clarke scheint gemeint zu haben, alle Begriffe, welche sich auf das Daseiende und das veränderliche Geschehen beziehen, entweder als Substanzen oder Attribute oder *modi* fassen zu müssen, und ist wahrscheinlich aus diesem Grunde taub gegen alle Auseinandersetzungen über den Raum, welche Leibniz in seinem mit ihm geführten Briefwechsel ihm vorhielt. Die folgenden Deductionen der Attribute Gottes sind nicht minder haltlos. Er behauptet nämlich weiter:

Freilich ist die Substanz oder Essenz dieses Wesens unbekannt, da der unendliche Raum und die unendliche Zeit nur dessen *modi*, nicht aber die Essenz sind. Indessen ist es doch möglich, einige essentielle Attribute desselben zu demonstriren, z. B. die Allgegenwart; denn wäre jenes Wesen endlich, d. h. könnte es an Einem Orte ohne Widerspruch nicht sein, so könnte es auch an allen Orten ohne Widerspruch nicht sein, da es nun aber ein absolut nothwendiges Wesen ist, das ohne Widerspruch nicht sein kann, so muss es an allen Orten nothwendig sein; auf gleiche Weise folgt seine Unumschränktheit, seine unendliche Fülle u. s. w. Auch seine Einheit; denn können zwei verschiedene Dinge unabhängig von einander existiren, so kann angenommen werden, dass nur eins existirt, also existirt dann keines von beiden nothwendig. Endlich seine Intelligenz: die Ursache muss (nach Plotin) immer vorzüglicher sein als die Wirkung; die erste Ursache muss also die Summe und den höchsten Grad aller Vollkommenheiten aller Dinge in sich enthalten; denn sonst gäbe es Vollkommenheiten von Dingen ohne Ursache. Nun aber ist im Menschen die Vollkommenheit der Intelligenz, also —! Die Wirkung dagegen kann negative Qualitäten haben, welche nicht in der Ursache sind; daher können der Materie Figur, Theilbarkeit, Bewegung zukommen, ohne dass sie dem Schöpfer beigelegt werden müssten; denn sie sind nur Negationen. Die Intelligenz aber kann nicht Effect oder Composition einer unintelligenten Gestaltung sein. Denn alle mögliche Composition von Gestalt bleibt immer Gestalt, und alle mögliche Zusammensetzung von Bewegung bleibt immer Bewegung. Im Gegentheil, Gestalt und Bewegung können nur von einem intelligenten Wesen herrühren. Denn begann die Bewegung in der Zeit, so konnte blosse Materie sie nicht beginnen; war sie von Ewigkeit, so muss sie an

sich selbst absolut nothwendig sein, dann aber kann die Materie niemals ruhen; also bleibt nur übrig, dass sie von einem intelligenten Wesen verursacht ist. Ueberhaupt kann nur eine mit Freiheit und Wahl begabte Intelligenz wirklich Ursache sein; denn nothwendig handeln heisst: behandelt werden *(to be acted upon)!* Ist nirgends Freiheit, dann auch kein Thätiges; denn die Freiheit ist ein Princip des Handelns, oder eine Kraft, die Bewegung zu beginnen. Kommt dem nothwendigen Wesen unbeschränkte Freiheit zu, dann auch unbeschränkte Macht. Daher muss es sowohl materielle als immaterielle Wesen schaffen können. Dass es aber letztere giebt, beweist selbst die Gravitation, denn Materie kann nur auf die Oberfläche von Materie wirken. Da die Gravitation aber dem soliden Inhalt der Materie proportional ist, so muss sie durch etwas verursacht sein, welches beständig die solide Substanz durchdringt, was die Materie nicht kann. —

Im Uebergange zu seinen ethischen Ansichten vertheidigt Clarke die absolute Willensfreiheit des Menschen. Die Argumente der Materialisten gegen dieselbe laufen darauf hinaus, dass Denken Bewegung sei, und sind also durch das Vorstehende widerlegt. Ein anderer Einwand (Locke's) ist, dass der Wille nothwendig durch das letzte Urtheil des Verstandes determinirt wird. Aber entweder ist dieses letzte Urtheil nur die letzte Determination des Menschen zu wählen oder nicht zu wählen und also dasselbe mit dem Act des Wollens, oder wenn es davon unterschieden wird, so wird der Act des Wollens durch jenes Urtheil nicht als durch eine physische Ursache, sondern als durch ein moralisches Motiv determinirt. Denn die eigentliche und unmittelbar physisch wirkende Ursache der Handlung ist die Kraft der Selbstbewegung, welche sich selbst frei in Folge des letzten Urtheiles des Verstandes thätig erweist. Die moralische Nothwendigkeit ist aber mit der vollkommensten Freiheit vereinbar. — Bei dieser Widerlegung Locke's übersieht Clarke offenbar, dass ein moralisches Urtheil nur dadurch einen ihm entsprechenden Willen erzeugen kann, dass es die physische Ursache dieses Willens wird, d. h. eine Kraft wird, welche das Geschehen in der Seele ihr gemäss gestaltet, dass aber das moralische Urtheil an sich keine solche Kraft ist. —

Das Fundament seiner Ethik legt Clarke in folgendem Satze: dass es verschiedene Relationen der Dinge zu einander giebt, ist ebenso gewiss, als dass es verschiedene Dinge giebt. Aus diesen verschiedenen Relationen entsteht nothwendig eine Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einiger Dinge miteinander, oder eine Pass-

lichkeit oder Unpasslichkeit *(fitnes or unfitness)* der Anwendung verschiedener Dinge oder Relationen aufeinander. Also ist eine Passlichkeit oder Schicklichkeit gewisser Umstände zu gewissen Personen oder eine Unschicklichkeit anderer in der Natur der Dinge und in der Qualification der Personen gegründet, welche dem Willen und aller willkürlichen oder positiven Anordnung vorhergeht. Durch Erkenntniss der natürlichen und nothwendigen Relationen der Dinge werden die Handlungen der intelligenten Wesen beständig gelenkt — welches der wahre Grund und das Fundament aller Moralität ist —, wenn nicht ihr Wille durch besondere Interessen oder Affectionen verdorben oder durch unvernünftige Lüste beherrscht ist. Gott, der die vollkommenste Weisheit hat, muss nach moralischer Nothwendigkeit allezeit thun, was er als das Schicklichste erkannt hat, d. h. nach den stricten Regeln der Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit u. s. w. handeln.

Clarke will mit diesem Satze gegen Hobbes darthun, dass der Unterschied zwischen moralisch Gut und Böse, Recht und Unrecht nicht auf dem Willen Gottes, noch der Menschen beruhe, sondern in der Natur der Sache gegründet sei. Deshalb redet er (ungeschickter Weise) von einer natürlichen Passlichkeit oder Unpasslichkeit der Dinge selbst, meint aber unter diesen Dingen nicht Objecte der Begierden, noch unter ihrer Passlichkeit ein Passen für die Begierden, sondern er denkt, wie die Ausführung zeigt, an Willensverhältnisse, welche unwillkürlich einer lobenden und tadelnden Beurtheilung, die unveränderlich ist, unterliegen. Daher sagt er: Es ist ein offenbar passenderes „Ding“, dass jedes unschuldige und gute Wesen in einen glücklichen, als in einen unglücklichen Zustand versetzt wird; es ist passender unter den Menschen, dass alle das allgemeine Beste zu befördern streben, als auf den Ruin aller hinarbeiten, dass sie auch vor allen positiven Verträgen nach den Regeln der Gerechtigkeit und Billigkeit handeln u. s. w. „Die Wahrheit dieser Dinge zu läugnen, wäre ebenso, als wenn man mit offenen Augen läugnen wollte, dass Licht in der Welt sei.“ Wäre aber nach Hobbes in der Natur der Dinge „kein solches Ding“ als Gut und Böse allen Gesetzen vorangehend, so könnte auch kein Gesetz besser sein als das andere, sondern alle würden willkürlich und unnöthig sein, denn dann hätte ebenso gut das Gegentheil festgestellt werden können. Aber einige Dinge sind in ihrer eigenen Natur gut und vernünftig, z. B. Treue zu halten und billige Verträge zu schliessen u. dergl.; diese empfangen ihre verpflichtende Kraft nicht von einem Gesetze oder einer Autorität.

Andere sind ihrer Natur nach böse, und solche können durch kein Gesetz passend und vernünftig gemacht werden. Niemand, der Geduld und Gelegenheit hat, die Dinge selbst zu prüfen, oder von Anderen dazu angeleitet wird, kann vermeiden, seinen Beifall *(assent)* der Passlichkeit und Vernünftigkeit zu geben und alle seine Handlungen nach jenen Gesetzen zu richten, d. h. durch die Vernunft seines Gemüthes kann er nur getrieben werden, anzuerkennen, dass eine solche Verpflichtung ihm obliegt. Denn das Urtheil und Bewusstsein des eigenen Gemüthes ist die wahrste und formellste Verpflichtung, viel mehr als irgend eine Meinung über Autorität des Gesetzgebers oder irgend eine Rücksicht auf die Sanction des Gesetzes durch Lohn und Strafe. Denn wer gegen sein eigenes Bewusstsein handelt, ist nothwendig selbstverdammt. Ursprünglich und in Wahrheit ist es ebenso natürlich und moralisch nothwendig, dass der Wille bei jeder Handlung durch die Vernunft des Dinges und das Recht des Falles bestimmt werde, als es natürlich und nothwendig ist, dass der Verstand sich einer bewiesenen Wahrheit unterwirft. Aber obwohl die Tugend ohne Frage werth ist, an sich selbst vorgezogen zu werden, so ist sie doch im gegenwärtigen Laufe der Welt nicht selbst genugsam, den Menschen in allen Fällen ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe aufrecht zu erhalten; dennoch ist sie das Fundament und die Summe, die Essenz und das Leben aller wahren Religion. —

In dieser Ethik, die ihrem Werthe nach gewöhnlich verkannt wird, weil man sich in ihren barbarischen Sprachgebrauch nicht zu finden weiss, ist er der erste unter den neueren Philosophen, welcher mit Entschiedenheit das Fundament derselben nicht in einem Begehren oder Wollen, sondern in einem unwillkürlichen, sich bei jedem gleichen Falle gleich bleibenden Urtheile über die Relationen der Dinge findet, und daher auch, obwohl selbst ein ausgezeichneter Theologe, die bei den Theologen gewöhnliche theologische Grundlage der Ethik verwirft. Sein Mangel besteht vornehmlich darin, dass er nicht deutlich genug erkennt, dass es nicht beliebige, sondern nur Willensverhältnisse sein können, über welche ein absolutes ethisches Urtheil ergeht, und dass er diese Willensverhältnisse nicht systematisch in ihrer einfachen Gestalt aufzustellen versteht. Er beschränkt sich auf den einen Punct, dass Beifall und Missfallen ursprünglich von jedem Wollen unabhängig ist, und dass der letzte Grund der moralischen Verpflichtung in diesen absoluten Urtheilen liegt. — Dagegen ist seine theologische Speculation ohne allen Werth. Er hat freilich die gute Absicht, Spinoza zu widerlegen, sieht aber nicht,

dass er selbst mit diesem von denselben Principien ausgeht, welche ihn zu seinem Pantheismus geführt haben, wenn er z. B. sagt, dass die Idee Gottes als ein *sine qua non* in jeder möglichen anderen Idee enthalten sei.

## § 28.

## 2. Shaftesbury,

von 1671—1713. *Characteristics of men, manners, opinions, times etc. by the right honourable Antony Earl of Shaftesbury. 3 voll. Basil. Turneisen. 1790.* Hierin besonders: *an inquiry concerning virtue and merit.*

Shaftesbury concentrirt sein Denken nur auf das Ethische. Die Wissenschaft, welche den wahren Werth einer jeden Sache im Leben lehrt, hat den Vorrang vor allen anderen Wissenschaften (vgl. später Kant's Primat der praktischen Vernunft). Die speculative Naturphilosophie ist für die Moral untauglich. Ueberhaupt ist die theoretische Philosophie nicht demonstrirbar. Die Existenz des Wirklichen, des Ich sowohl als der äusseren Dinge, kann nur auf Glauben angenommen werden. Unser Zweifel selbst beweist freilich, dass etwas ist, was denkt. Aber in welchem Subject der Gedanke wohnt, und wie dieses Subject als ein und dasselbe fortdauert, ist ungewiss (vgl. Des Cartes und Locke).

Hinsichtlich der Ethik bewährt sich an ihm selbst sein Ausspruch, dass die ersten Gedanken in dieser Hinsicht im Allgemeinen besser sind als die zweiten. Denn in seinen nicht systematischen Aeusserungen ist seine Ethik reiner als in seiner „Untersuchung über Tugend oder Verdienst". Denn dort tritt überall die ästhetische Beurtheilung in den Vordergrund, während sie hier mit dem gewöhnlichen Eudämonismus verquickt wird. Das aber eben ist der neue und wichtige Gedanke, welcher durch Shaftesbury in die philosophische Ethik eintritt, dass er die ethische Beurtheilung der ästhetischen parallel stellt und damit den richtigen allgemeinen Standpunct der Ethik als eines Theiles der allgemeinen ästhetischen Wissenschaft gewinnt, ohne jedoch die Tragweite dieses neuen Gedankens zu überschauen. — Locke, sagt er, hat Unrecht zu behaupten, dass die Handlungen natürlicher Weise indifferent sind und dass kein Charakter das Gute und Böse in sich selbst trage und dass diese Unterschiede nur von Mode, Gesetz und willkürlicher Satzung herrühren. Würde ein Musiklehrer sagen, dass das Mass oder die Regel der Harmonie Laune oder Willkür wäre, so würde er wenig Beachtung verdienen.

Denn Harmonie ist Harmonie von Natur, mögen die Menschen noch so lächerlich über Musik urtheilen. Ebenso ist Symmetrie und Proportion in der Natur gegründet. Dasselbe ist der Fall, wo Leben und Sitten in Betracht kommen. Derselbe Rhytmus, dieselbe Harmonie und Proportion finden sich im Moralischen und sind in den Charakteren und Affectionen der Menschen zu entdecken, und hierin liegen die richtigen Fundamente einer Kunst und Wissenschaft, welche alle anderen übertrifft.

In seinem systematischen Versuche dagegen geht er von dem Satze aus: Jede Creatur hat ein privates Gut und Interesse, dem es von Natur getrieben nachgeht. — Um aber über den egoistischen Eudämonismus hinauszukommen, lehrt er dann jedes Wesen in seinem Zusammenhange mit dem allgemeinen System des Universums betrachten und gewinnt dadurch den Satz, dass das natürliche Temperament eines Wesens gänzlich gut ist, wenn seine sämmtlichen Affectionen für das allgemeine Beste passend sind. Jedoch sieht er hierin noch nicht Tugend und Verdienst, sondern nur eine natürliche Vortrefflichkeit. Um die Tugend zu gewinnen, ruft er die ästhetische Beurtheilung zu Hülfe. In einer vernünftigen Creatur sind nicht bloss die äusseren Dinge Gegenstände der Affection, sondern die Handlungen selbst. Mitleid, Freundlichkeit, Dankbarkeit und ihre Gegentheile werden durch Reflexion selbst Objecte des Bewusstsein, so dass durch diese reflectirte Wahrnehmung eine andere Art von Affection gegen jene schon gefühlten Affectionen selbst entsteht und sie nun Subjecte eines neuen Gefallens oder Missfallens werden. Der Fall ist derselbe mit den äusseren Gegenständen; aus der Beobachtung der Gestalten, Bewegungen, Farben resultirt nothwendig Schönheit oder Hässlichkeit nach dem verschiedenen Mass und der Anordnung ihrer Theile. Das Gemüth findet in seinen Affectionen ebenso wahr und reell ein Hässliches und Schönes, Harmonisches und Dissonirendes, wie in den musikalischen Rythmen oder in der äusseren Form sinnlicher Dinge, und kann in keinem von beiden Fällen seine Bewunderung oder seinen Abscheu unterdrücken. — Dann wird der Begriff des allgemeinen Besten als des höchsten Gutes wieder heraufgeholt, um den tugendhaft zu nennen, der mit dem Bewusstsein, dass das Streben nach dem allgemeinen Besten löblich ist, dasselbe zu fördern strebt. Trotzdem nun aber die Tugend für das höchste von allem Vortrefflichen und Schönen erklärt wird, kommt doch auch die Frage nach dem Verpflichtungsgrunde zur Tugend herbei und wird durch den Satz beantwortet, dass Tugend der Vortheil und Laster der Schade jeg-

licher Creatur sei. Endlich aber erhebt sich Shaftesbury doch wieder über diesen Eudämonismus in dem Satze, dass nur derjenige Theismus der Tugend förderlich sei, in welchem der Gehorsam gegen Gott nicht auf der Furcht, sondern auf der Erkenntniss der göttlichen Vortrefflichkeit und Würde beruhe.

So ringt bei ihm das richtige Princip, sich von den Hüllen des Eudämonismus zu befreien, und glaubt doch nicht, sie gänzlich entbehren zu können. —

## § 29.

### 3. Francis Hutcheson,

geb. 1694, Professor zu Glasgow; gest. 1747. *Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue. — A system of moral philosophy in three books written by the late Fr. Hutcheson, published from the original manuscript by his Son Francis Hutcheson. 2 voll. London. 1755.*

Hutcheson beginnt die Gedanken Shaftesbury's systematischer auszuarbeiten und die aus den ästhetischen Urtheilen sich ergebenden ethischen Ideen näher zu bestimmen, ohne jedoch eine im Ganzen reinere Ethik aufzustellen.

Wie die Naturphilosophie durch Betrachtung und Experimente über die Constitution der materiellen Welt zu grösserer Vollkommenheit gelangt ist, so muss auch die Moralphilosophie, wenn sie ihren Zweck, eine Anweisung für Erreichung der grössten „Glückseligkeit und Vollkommenheit" zu geben, erreichen will, von einer Kenntniss der geistigen Constitution des Menschengeschlechtes ausgehen. Daher beginnt Hutcheson mit einer empirischen Psychologie auf Locke's Grundlage, in der er schnell zur Betrachtung des Wollens fortschreitet. Die Willensacte theilt er in selbstische und wohlwollende ein und kreuzt diese Eintheilung mit der anderen: in ruhige und unruhige Willensbewegungen. Es giebt demnach 1) eine ruhige Selbstliebe, d. h. einen constanten Antrieb zu eigener „Glückseligkeit und Vollkommenheit"; 2) ein ruhiges Wohlwollen, oder einen uneigennützigen Trieb, die grösste Vollkommenheit und Glückseligkeit des umfassendsten und bekannten Systems vernünftiger Wesen zu begehren; 3) eine unruhige, selbstische Passion, wie Hunger und Durst u. dgl.; 4) eine unruhige, wohlwollende, wie Mitleiden, eheliche, väterliche Liebe u. dgl. Hierauf werden die „natürlichen feineren Kräfte der Perceptionen" nachgewiesen, welche vom Willen unabhängig sind: 1. Der Sinn für Schönheit und Harmonie: die unwillkürliche Auffassung der Proportion und Symmetrie, der Harmonie der Töne, der

Zweckmässigkeit, der Grösse gewährt unmittelbares Vergnügen ohne alle Rücksicht auf Nützlichkeit. 2. Der moralische Sinn: niemandem ausser Idioten erscheinen alle Handlungen als indifferent; auch ohne Rücksicht auf eigenen Vortheil und Nachtheil giebt es eine hohe Freude der Selbstbilligung, warmes Gefühl für fremde Noth. 3. Sinn für Ehre und Schande, für das Geziemende, für körperliche Schönheit, Stärke, Gelenkigkeit, Genialität, Geschäftstüchtigkeit, Ausdauer u. dgl.

Alle diese Kräfte und Dispositionen der Seele sind natürlich und den Menschen allgemein. Aber es frägt sich nun, welche von den mannigfaltigen Dispositionen des Willens ist natürlicher Weise zur Herrschaft über die anderen fähig?

Mit dieser Frage beginnt die eigentliche Ethik (obgleich sie ihrer Stellung nach noch eine psychologische ist). Sie muss durch den moralischen Sinn entschieden werden. Es giebt aber einen solchen Sinn. Denn unsere Billigung des moralischen Verhaltens ist nicht ein blosses Wohlgefallen daran, als einer Gelegenheit zu eigenem Vergnügen, sondern wie das Schöne nicht gefällt, weil es Vergnügen gewährt, vielmehr umgekehrt Vergnügen gewährt, weil es schön ist, so gewährt auch moralische Tugend Vergnügen, weil sie vortrefflich ist. (Das Urtheil geht also der Lust voran.) Die letzten Gründe der Billigung liegen auch nicht in der Erwartung von Lohn oder Ehre; nicht in der Conformität mit göttlichen Gesetzen, — denn erst müssen wir die moralischen Vollkommenheiten der Güte und Heiligkeit Gottes kennen, ehe wir die Uebereinstimmung damit billigen können, — auch nicht in der Uebereinstimmung der Affectionen und Handlungen mit wahren Sätzen und der Vernunft der Dinge; sondern wie alle zu einer Handlung anreizenden Gründe zuletzt auf eine ursprüngliche Affection oder einen Instinct des Willens hinauskommen, so kommen alle rechtfertigenden oder billigenden Gründe auf einen ursprünglichen Sinn oder ein Vermögen der Perception hinaus, welches auf nichts anderes zurückgeführt werden kann. Dieser Sinn kann als eine beständig bestehende Determination in der Seele selbst angesehen werden, ebenso wie die Kräfte des Urtheilens und Schliessens. Sobald wir uns nur dieses moralischen Sinnes bewusst werden, wissen wir auch, dass er bestimmt ist, alle unsere Vermögen zu beherrschen.

Unter den Willensaffectionen, welche von ihm gebilligt werden, ist die höchste und erste: das allgemeine und besondere Wohlwollen. Davon verschieden und damit coordinirt, gleichsam als eine andere

Ordnung von Affectionen, ist der Sinn für die eigene moralische Vortrefflichkeit. Andere unmittelbare Objecte jenes Sinnes sind: Tapferkeit — wenn etwas Moralisches höher geschätzt wird als das Leben, — Rechtschaffenheit, Wahrheitsliebe. Zuletzt aber muss man darauf achten, dass ausser dem moralischen Sinn noch ein anderer Sinn oder Geschmack für Würde und Anständigkeit vorhanden ist.

Diese Rechenschaft, welche von unserer moralischen Anlage gegeben ist, bildet das Fundament der Moral. Ehe aber in das Detail der Pflichtenlehre hinabgestiegen wird, muss nachgewiesen werden, dass in der Ausübung dieses moralischen Vermögens oder der Tugend die grösste Glückseligkeit des Menschen besteht, weil das Verlangen nach eigener Glückseligkeit der moralischen Anlage oft widerstrebt.

Nachdem dies geleistet ist, folgt die eigentliche Pflichtenlehre in Gestalt eines Naturrechts, welches die speciellen Gesetze zuerst ohne und dann mit Rücksicht auf die *status adventitii* (Staat u. dgl.) behandelt. Hier wird das Recht in gewöhnlicher Weise sofort ohne Ableitung als moralische Fähigkeit einer Person, etwas zu thun oder zu lassen (vgl. Grotius), aufgestellt. —

---

Die falsche Methode, das Ethische als ein natürliches psychologisches Phänomen aufzuweisen, verhüllt hier zwar, aber doch nur mit einem leichten Schleier, die ethische Wahrheit. Der Kern dieses Moralsystems ist das Streben, die ethische Beurtheilung als eine absolut unbedingte nachzuweisen. Daher wird der eigene moralische Sinn, der unabhängig von allem Begehren und aller theoretischen Kenntniss der Dinge ist, wie bei Shaftesbury in Parallele mit dem Sinn für Schönheit gesetzt. Vorzüglich bemerkenswerth ist aber, dass hier die Willensverhältnisse schon anfangen in verschiedene coordinirte zu zerfallen. Die Idee der inneren Freiheit, worauf sich das Streben nach eigener Vollkommenheit reducirt, und der moralischen Grösse werden dem Wohlwollen selbstständig coordinirt. Auch die ästhetischen Verhältnisse des Anständigen, Würdigen u. dgl. treten als eigene schon hervor. Nur Recht und Vergeltung bleiben noch im alten Dunkel. — Die gewöhnlichen Berichte über Hutcheson, wonach sich bei ihm alles auf das Wohlwollen reduciren soll, sind ungenau. —

## § 30.

## 4. Adam Smith,

von 1723—1790. *The theory of moral sentiments, or an essay towards an Analysis of the principles, by which men naturally judge concerning*

*the conduct and character, first of their Neighbours and afterwards of themselves, by Adam Smith. 2 voll. Basil, by Tourneisen. 1793.*

Smith verwirft den moralischen Sinn Hutcheson's, weil, wenn die Menschen ein solches besonderes Vermögen hätten, sie über sich selbst richtiger urtheilen würden als über Andere, indem dann ihre Handlungen die unmittelbaren Objecte dieses Sinnes wären. Er sucht daher eine andere Erklärung der moralischen Urtheile. Von dem Factum ausgehend, dass wir über Andere urtheilen, findet er, dass wir nur dann erfahren können, wie sie afficirt sind, wenn wir uns vermittelst der Phantasie in ihre Lage versetzen. Aus dieser Vertauschung des Platzes entsteht ein Mitgefühl, welches er Sympathie nennt, das er aber nicht mit Mitleiden verwechselt, noch als ein selbstisches Princip aufgefasst wissen will, da es „nicht fragt, was mich selbst, sondern was Andere betrifft“.

Nichts gefällt nun mehr, als die Einstimmigkeit der sympathetischen Erregungen des Zuschauers mit den Passionen der Anderen und umgekehrt ihres Mitgefühls mit den unsrigen. Stehen ihre Passionen mit unserem Mitgefühle in vollem Einklange, so erscheinen sie als recht und schicklich.

Ueber die Gefühle, von denen eine Handlung ausgeht und auf denen ihre Tugendhaftigkeit oder Lasterhaftigkeit zuletzt beruht, kann aber nach zwei Rücksichten geurtheilt werden; sind sie ihrem Objecte oder ihrer Ursache proportional, so sind sie schicklich oder anständig; sind sie ihrem Ziele oder Zwecke correspondirend, so sind sie verdienstlich.

Hinsichtlich der Schicklichkeit hat unser Urtheil aber keine andere Regel als unsere eigenen correspondirenden Affectionen. Die erregenden Objecte der Gefühle können wieder zweierlei sein, entweder solche, die in keiner besonderen Beziehung auf Personen stehen, oder die darin stehen. Zu der ersten Art gehören die Urtheile über Schönheit und Hässlichkeit, also der ästhetische Geschmack. Der zweite Fall ergiebt die eigentlich moralischen Urtheile. Hierbei aber ist es schwer, dass zwei Personen vollkommen sympathisiren. Der Zuschauer muss sich anstrengen, um sich völlig in die Stelle des Afficirten zu versetzen, wird aber den Affect des Anderen in seiner Sympathie nicht völlig erreichen. Deshalb muss auch der Afficirte sich in die Stelle des Zuschauers setzen und seine Affecte mässigen, um mit dem schwächeren Mitgefühle des Zuschauers übereinzustimmen.

Auf diese zwei verschiedenen Lagen und der ihnen entsprechenden Anstrengungen gründen sich zwei Arten von Tugenden: die

liebenswürdigen der aufrichtigen Herablassung und milden Humanität und die ehrwürdigen der Selbstverläugnung und Selbstbeherrschung. Auf diesen beiden Tugenden beruht die Vollkommenheit der menschlichen Natur.

Ausserdem sind zwei verschiedene Massstäbe der Beurtheilung zu beachten, das vollkommene, unerreichbare Ideal und der Durchschnittsgrad der Annäherung an dasselbe, und endlich die verschiedenen Grade, welche die verschiedenen Passionen erreichen dürfen, um mit ihnen sympathisiren zu können. Mit den vom Körper oder blossen Gemüthsstimmungen ausgehenden hat man wenig Sympathie, noch weniger mit den unsocialen, am meisten mit den socialen, weil hier die Sympathie mit den Gefühlen des Wohlwollenden und denen der Person, welche das Object des Wohlwollens ist, zusammentrifft und sich also verdoppelt.

Verdienst und sein Gegentheil, Lohn und Strafe, beruhen auf den wohlthätigen oder schädlichen Wirkungen der Handlungen. Der unpartheiische Zuschauer sympathisirt mit dem Gefühle des Empfängers gegen seinen Wohlthäter und des Beleidigten gegen seinen Beleidiger, daher werden Dankbarkeit und vergeltende Strafe gebilligt. Die Dankbarkeit, obwohl sie einer vollkommenen Pflicht am nächsten steht, kann nicht erzwungen werden, wohl aber die Gerechtigkeit, da deren Gegentheil einen positiven Schaden zufügt. So giebt es einen Unterschied zwischen dem bloss Tadelnswürdigen und dem Strafbaren.

Um sich selbst zu beurtheilen, muss man sich ebenso in die Lage eines Anderen setzen und sich mit den Augen eines anderen redlichen und unpartheiischen Zuschauers ansehen. Hierbei theilt man sich gleichsam in zwei Personen, von denen die handelnde das eigentliche Ich ist. Gegen den bei der Selbstbeurtheilung leicht drohenden Selbstbetrug hat uns die Natur nicht ohne Hülfsmittel gelassen. Aus der beständigen Beobachtung des Verhaltens Anderer leitet man sich nämlich allgemeine Regeln über das Schickliche ab. Diese sind zwar nicht die Grundlage der Billigung, sondern nur die Zusammenfassung gleicher Fälle; aber nachdem sie einmal anerkannt sind, gebrauchen wir sie als Principien des Urtheils, und ihre Festsetzung im Gemüth ist von grossem Nutzen, um die Selbstliebe zu corrigiren. Die Berücksichtigung dieser allgemeinen Regeln des Verhaltens ist eigentlich das, was Gefühl der Pflicht heisst, dessen Einfluss oft das mangelnde ursprüngliche Gefühl für das Schickliche ersetzt. Daher aber ist auch der Gehorsam gegen Gott, von dem zuletzt diese allgemeinen Ge-

setze stammen, nicht das alleinige Motiv der Tugend, und es ist dies keineswegs Vorschrift des Christenthums.

Unter den Pflichten besteht der Unterschied, dass die der Klugheit, des Wohlwollens und der Dankbarkeit unbestimmt, dagegen die der Gerechtigkeit durchaus bestimmt sind, imgleichen der andere, dass man bei jenen mehr den Zweck und Grund der Regeln als die Regel selbst, bei der Gerechtigkeit aber eben die Regel mit hartnäckiger Festigkeit ins Auge fassen muss.

Als besondere Tugenden werden endlich aufgestellt: Klugheit, Gerechtigkeit, Wohlwollen und Selbstbeherrschung. Die Gründe der Billigung dieser Tugenden sind verschieden: die Klugheit gefällt wegen der Sicherheit, die sie dem Besitzer, die Gerechtigkeit wegen der, welche sie Anderen giebt. In der Billigung des Wohlwollens sympathisiren wir mit der Dankbarkeit aller durch jenes Beglückten; in der Selbstbeherrschung billigen wir die Grösse und Beständigkeit ihrer Ausübung und des starken Gefühles für das Schickliche, welches sie erfordert. —

---

Ad. Smith sieht das Fundament der Ethik in der unpartheiischen, also willenlosen Beurtheilung vor allem der Gefühle, d. h. der inneren Motive der Handlungen. Die Sympathie ist ihm zuerst nur die psychologische Möglichkeit solcher Beurtheilung Anderer, das Hineinversetzen in ihre Lage, um sich ihre innere Seelenlage vorstellen zu können. Sie ist also zunächst nur ein (ungenügender) Ausdruck für das vollendete Vorstellen der zu beurtheilenden Willensverhältnisse. Aber Smith lässt sich durch das Wort unvermerkt verleiten, darin ein billigendes Eingehen auf die Seelenlage Anderer mit zu verstehen. Daher manche eigene Unklarheit und Missverstand seiner Ansicht von Seiten Anderer. Besonders ist bei ihm zu beachten, dass er in seinen Aeusserungen über die Pflicht heller sieht als später Kant, dass er anfängt, die Idee der Vergeltung wenigstens einigermassen richtig zu bestimmen, indem er für sie das Verhältniss einer geschehenen äusseren Wirkung fordert, und dass er beginnt, die verschiedenen Physiognomien der einzelnen Ideen zu beachten, obwohl er hier noch weit von aller Klarheit ist. —

Die Bestrebungen dieser Ethiker lassen sich in Folgendem zusammenfassen: Nicht der Wille oder die Begierde, weder ein göttlicher noch ein menschlicher, bilden die Grundlage der Ethik, sondern feststehende natürliche (Willens-)Verhältnisse, von denen die einen unbedingt gelobt, die anderen getadelt werden müssen. Den ethischen

Verhältnissen stehen die ästhetischen parallel; über beide ergeht dieselbe Art von Urtheilen — Geschmacksurtheile. Den Ursprung dieser Urtheile findet Hutcheson im moralischen Sinn, Smith in der unpartheiischen Versetzung in die Lage Anderer. Die zu billigenden ethischen Verhältnisse werden noch nicht systematisch aufgestellt, aber es tritt die Erkenntniss hervor, dass sie nicht auf einander zurückgeführt werden können, sondern zu coordiniren sind. Endlich tritt die richtige Erkenntniss auf, dass der Begriff der Pflicht nicht die Grundform des Ethischen ist. — Diese Ansichten werden erst von Herbart wieder aufgenommen und reiner und vollendeter ausgeführt.

## § 31.

## David Hume,

geb. 26. April 1711 in Edinburg, gest. 25. August 1776. *A treatise of human nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. 3 voll. London. 1739. Enquiry concerning human understanding*, in den *Essays and treatises on several subjects 1770.*

Hume geht zwar in seinen theoretischen Untersuchungen auf dem von Locke begonnenen Wege fort, indem er es für den Zweck seines Philosophirens erklärt, nicht in die Natur der Dinge einzudringen und die verborgenen Ursachen ihrer Thätigkeiten zu erklären, sondern nur die Weise zu erkennen, wie die Objecte die Sinne afficiren, soweit es die Erfahrung lehrt (hum. nat. p. 117.); allein sein letzter Zweck ist der, durch diese Untersuchung die Unmöglichkeit einer über die Erfahrung hinausgehenden Erkenntniss oder der Metaphysik darzuthun. Deshalb ist er auch nicht eigentlich ein Skeptiker, im genauen Sinne des Wortes, sondern vielmehr ein negativer Dogmatiker. Auch stützt er seine Resultate nicht auf eine solch relativ gründliche und weitumfassende Untersuchung wie Locke, sondern begnügt sich mit einigen oberflächlichen Bemerkungen aus der empirischen Psychologie.

Er macht zuerst einen Unterschied zwischen den wirklichen Empfindungen oder Impressionen (zu denen er auch unbehutsamer Weise die Gefühle der Lust und Unlust und das aus denselben entspringende Wollen rechnet) und deren Erinnerungsbildern, welche er Ideen nennt, verwischt aber diesen Unterschied sofort durch die Bemerkung, dass er nur quantitativ sei, da er nur in dem Grade der Stärke und Lebendigkeit bestehe (hum. underst. p. 21.). Nun sollen alle unsere Ideen nur Copien der Impressionen sein, und alle,

auch die sublimsten und zusammengesetztesten Ideen endlich sich in einfache Copien von vorhergehenden Empfindungen und Gefühlen auflösen. Diese Ideen aber, namentlich die abstracten, können wegen ihrer Schwäche und Dunkelheit leicht verwechselt werden. Um also zu erkennen, ob ein philosophischer Begriff oder eine Idee ohne Sinn angewandt ist, muss man untersuchen, von welcher Impression dieselbe abgeleitet ist (ib. p. 27.). — Mit diesem Satze wird also alle Möglichkeit abgeschnitten, mit irgend welchen Begriffen einen Sinn zu verbinden, der etwas über alle Erfahrung Hinausliegendes bedeutet. Hat aber der menschliche Verstand solche speculativen Begriffe, wie Substanz, Ursache u. s. f., gebildet, so muss ihnen ein anderer Sinn untergelegt werden.

Die zweite Bemerkung ist die, dass die Einbildungskraft die Ideen nach Belieben transponiren, also auch alle einfachen Ideen von einander trennen kann, die sie nach den Verhältnissen der Aehnlichkeit, der Contiguität in Zeit und Raum und der Ursache und Wirkung verbunden und dadurch die Begriffe der Relationen, Modi und Substanzen geschaffen hat (hum. nat. p. 56. hum. und. p. 32.). — Dies würde nur eine unnütze Bemerkung sein, wenn sie bloss bedeuten sollte, dass eine solche Trennung der Ideen von einander im willkürlichen Denken oder vielmehr Phantasiren und Träumen möglich sei; aber die Absicht Hume's geht dahin, alle Nothwendigkeit der Beziehung der Begriffe auf einander und der daraus sich ergebenden Schlüsse zu läugnen. Das Resultat also ist, dass ein speculatives Hinausgehen über die blosse Erfahrung weder möglich noch nothwendig ist. Dass er selbst aber schon die Erfahrung überschritten hat, wenn er von Impressionen und deren Copien redet und also damit einen ursächlichen Zusammenhang unbewusst statuirt, sieht er in seinem leichtfertigen Denken nicht. —

Aus diesen Grundsätzen folgen nun seine Behauptungen über die wichtigsten metaphysischen Begriffe. Die Idee der Substanz kann keine Impression weder der Sensation noch der Reflexion sein; daher bedeutet sie nur eine Collection einfacher Ideen, welche durch die Einbildungskraft mit einander verbunden und dann mit einem eigenen Namen benannt sind (hum. nat. p. 35.). — Hatte also Locke noch die Ursache der Bildung des Substanzbegriffes darin gefunden, dass man zu den gegebenen Qualitäten einen Träger derselben hinzudenken muss, weil sie nicht an sich existiren können, und nur die Erkenntniss des absoluten Wesens der Substanz geläugnet, so spricht Hume diesem Begriffe allen Sinn ab, indem er ihm nur die Be-

deutung der eingebildeten formalen Einheit oder des Zusammenseins der Impressionen beilegt. — Aus demselben Grunde läugnet er die Continuität oder unendliche Theilbarkeit des Raumes und der Zeit; denn die Idee der Ausdehnung sei nur eine Copie der gefärbten Puncte und der Art ihrer Erscheinung, eine endliche Idee aber könne nicht eine unendliche Anzahl von Theilen enthalten; ebenso müsste die Zeit aus untheilbaren Einheiten bestehen, sonst müsste es Zeitmomente geben, die mit einander coexistirten (ib. p. 55.). Hierin liegt allerdings etwas Wahres, weil man nicht sofort sieht, wie es möglich ist, das Aussereinander des Raumes und das Nacheinander der Zeit als Continua zu denken, aber Hume stützt sich auf einen falschen Grund; denn sollte die Idee der Ausdehnung eine Copie der gefärbten Puncte sein, so müssten diese in der Erfahrung wirklich gegeben sein. — Der Begriff der Existenz aber, welcher weder eine Copie von einem sinnlichen Eindruck sein, noch auch eine Bedeutung erlangen kann, wonach er als solche aufgefasst werden könnte, muss für ihn allen Sinn verlieren, und er redet von ihm daher auch nur in Worten, die keinen verständlichen Sinn haben, wenn er sagt, die Idee der Existenz sei dasselbe mit der Idee dessen, das wir als existirend auffassen; denn jede Idee oder Impression, von der wir ein Bewusstsein oder Gedächtniss haben, fassten wir als existirend auf. Daher mache sie auch keinen Zusatz zu der des Objects (ib. p. 117.). — Und doch ist der Begriff der Existenz offenbar verschieden von dem Inhalt des Begriffes, den wir als existirend setzen, und er macht einen Zusatz zu demselben, wenn auch keinen realen, so doch einen logischen, ganz abgesehen davon, dass wir nicht alle Ideen, von denen wir ein Bewusstsein haben, als existirend denken, wenn nicht Existiren bloss soviel bedeuten soll als Gedachtwerden.

Während diese Behauptungen für die Entwickelung der Philosophie von wenig Bedeutung gewesen sind, verhält es sich anders mit Hume's Bestreitung des speculativen Sinnes des Causalbegriffes, welche Kant's Aufmerksamkeit auf sich gezogen und ihn, wie er selbst sagt, aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt hat.

Unter den Relationsbegriffen, sagt Hume, geht allein die Causation oder das Verhältniss von Ursache und Wirkung über das dem Bewusstsein unmittelbar Gegenwärtige hinaus und will uns von nicht sinnlichen Existenzen und Objecten unterrichten. Zur Causation gehören aber die Contiguität im Raume, die zeitliche Priorität der Ursache von der Wirkung — weil sonst in der Welt keine Succession

sein würde — und endlich die Nothwendigkeit der Verbindung zwischen Ursache und Wirkung. Um die letztere handelt es sich vornehmlich. Sie ist nämlich nicht zu finden; sie liegt nicht in den gegebenen Qualitäten der Dinge; es führt auch kein Schluss zu ihr. Denn 1) führt keine Nothwendigkeit vom Effect zur Ursache; sind alle verschiedenen Ideen trennbar, so auch diese beiden. „Es ist also leicht für uns zu denken, dass ein Object in diesem Augenblicke nicht existirt und im nächsten existirt, ohne mit ihm die verschiedene Idee eines producirenden Princips zu verbinden.“ (!) 2) Ebenso wenig führt ein nothwendiger Schluss von der Ursache zur Wirkung. Denn da alle Ideen trennbar sind, so giebt es kein Object, welches die Existenz eines anderen Objectes einschlösse, wenn wir es an sich selbst betrachten (hum. nat. p. 139. hum. und. p. 49.).

Hier offenbaren sich vornehmlich die Folgen jener obigen Grundsätze. Im willkürlichen Denken macht es allerdings keine Schwierigkeit, sich alles Geschehen als einen ursachlosen Wechsel vorzustellen, und wenn man, wie Hume, keine Ahnung von der Nothwendigkeit hat, im Denken, welches nach Erkenntniss strebt, den Widerspruch zu vermeiden, so wird man allerdings die Nothwendigkeit nicht einsehen, mit welcher der Begriff der Ursache erzeugt ist. Und eben weil Hume hiervon keine Ahnung hat, kommt er gar nicht auf die Frage, ob nicht zu den gegebenen Erscheinungen (den Wirkungen) Ursachen hinzugedacht werden müssen, sondern läugnet bloss, dass man einem Gegenstande an sich ansehen könne, ob und welche Ursache er haben werde, und dass nicht jede Ursache nothwendig immer dieselbe Wirkung haben müsse. Man könne, sagt er, nicht schliessen, dass das Brod mich morgen ernähren wird, weil es mich heute ernährt ((hum. und. p. 55.). Eben durch diese falsche Stellung der Frage, ob man in A (der Ursache) die Nothwendigkeit, dass B (die Wirkung) aus ihm folge, finden könne, ist auch Kant zu seinen Ansichten über die Causalität verleitet worden. —

Kann also jene Nothwendigkeit nicht gefunden werden, so ist die Relation zwischen Ursache und Wirkung nach Hume nur auf die beobachtete beständige Verbindung der Ereignisse zurückzuführen. Aber diese Beständigkeit der Verbindung beweist keine Nothwendigkeit, da ein Wechsel im Laufe der Natur möglich ist. Es ist also bloss ein Wahrscheinlichkeitsschluss, dass, wenn zwei Objecte beständig als Ursache und Wirkung verbunden sind, sie es auch immer sein werden. Die Annahme des Causalnexus beruht daher bloss auf einem Glauben, und dieser ruht auf der Gewohnheit, d. h. auf einer

durch Wiederholung einer Thätigkeit entstandenen Geneigtheit, dieselbe Thätigkeit zu wiederholen, ohne dazu durch einen Verstandesprocess getrieben zu sein. Dieser Glaube ist daher eine ebenso unvermeidliche Thätigkeit der Seele, als Liebe zu fühlen, wenn wir Wohlthaten empfangen, oder Hass, wenn wir beleidigt werden. — Wenn uns nun die Objecte nicht die Idee der Causation geben, so auch nicht die der Kraft, des Vermögens, der Energie — dieser dunkelsten und ungewissesten Ideen von allen, die in der Metaphysik vorkommen. Denn die Scenen des Universums sind in einer beständig wechselnden Succession; aber die Kraft, welche die ganze Maschine in Bewegung setzt, ist uns gänzlich verborgen. Ebenso wenig aber entsteht dieser Begriff aus der Reflexion auf unsere eigenen Geistesthätigkeiten; denn diese Energie, mit welcher unser Wille die Glieder bewegt, fällt niemals in unser Bewusstsein (hum. nat. 157. 187. hum. und. 73. 78. 101. 106.).

Können wir also hinsichtlich des Causalnexus nicht über die Emipirie hinauskommen, so wird es der menschlichen Vernunft auch immer unmöglich sein zu entscheiden, ob die sinnlichen Impressionen von Objecten oder von der schöpferischen Macht unseres Gemüthes oder von dem Urheber unseres Daseins herrühren (h. und. 241.). Unsere Sinne belehren uns nicht einmal über das Dasein von äusseren Objecten; denn da sie über ihren natürlichen Wirkungskreis nicht hinaus wirken können, so geben sie uns keinen Begriff von fortgesetzter Existenz und ebenso wenig eine Meinung über eine von uns verschiedene Existenz, denn sie müssten sonst die Objecte selbst und ihre Bilder uns vorstellen. — Da wir ferner keinen Begriff von Substanz und Inhärenz haben, so können wir auch nicht entscheiden, ob unsere Perceptionen einer materiellen oder immateriellen Substanz inhäriren; denn dazu müssten wir eben die Substanz selbst kennen (hum. nat. 335. 404.).

Endlich giebt es keine Impression, von der die Idee des Selbst abgeleitet sein könnte; denn eine solche müsste beständig in unserem Bewusstsein vorhanden sein. Vielmehr, da ich mich selbst niemals ohne besondere Perceptionen erfasse und ebenso wenig jemals ohne alle Perceptionen (also wenn alle Perceptionen annihilirt würden, mit ihnen das Ich oder Selbst auch annihilirt würde), so bin ich nichts als eine Versammlung verschiedener Perceptionen, welche mit unbegreifflicher Geschwindigkeit einander succediren. Nun verwirren sich aber in uns die Ideen der Identität und der Succession verwandter Objecte; daher entsteht unser Begriff von persönlicher Identität gänzlich aus dem sanften und ununterbrochenen Fortschritte

des Gedankens längs eines Zuges von Ideen, die durch Aehnlichkeit und Causation verbunden sind. Ebenso verhält es sich mit der Einfachheit. Ein Object, dessen verschiedene coexistirende Theile durch enge Verwandtschaft verbunden sind, wirkt auf die Einbildung fast ebenso wie ein einfaches untheilbares. Daher fingiren wir ein Princip der Vereinigung jener Theile als Träger dieser Einfachheit (p. 436. 486.).

Mit allen diesen Ausführungen leistet Hume für die Philosophie nur so viel, dass er zeigt, die Begriffe des Seins, der Substanz, der Causalität und des Ich (als Substanz) seien keine erfahrungsmässige; und das kann man ihm als Verdienst anrechnen, während seine Erklärungen über die Entstehung solcher übersinnlichen Begriffe äusserst oberflächlich sind. —

Im Uebergang zur Ethik sucht Hume darzuthun, dass Vernunft allein kein Motiv für die Action des Willens sein kann. Denn sie ist bloss theoretisches Denken in der Welt der Ideen, der Wille aber gehört zum Reiche der Realitäten; Wollen und Demonstration scheint deshalb gänzlich von einander entfernt zu sein. Kann Vernunft allein keinen Willen hervorrufen, so kann sie auch keinen verhindern; sie könnte es nur dann, wenn sie den Passionen eine andere Richtung geben könnte. Aber die Passionen sind ursprüngliche Modificationen der Existenz und haben mit Wahrheit und Vernunft nichts zu thun (hum. nat. vol. 2, p. 245. sq.).

Demgemäss entscheidet er in seiner Moralphilosophie die erste Frage derselben: ob wir vermöge unserer Ideen oder unserer Impressionen zwischen Tugend und Laster unterscheiden? dahin, dass die Moralität zur praktischen und nicht zur speculativen Philosophie gehört, da ihre Regeln nicht Schlüsse der Vernunft sind. Löblich und schändlich sind nicht dasselbe wie vernünftig und unvernünftig; denn Vernunft ist nur die Entdeckung der Uebereinstimmung oder des Widerstreits des Denkens mit den wirklichen Relationen der Ideen oder mit der realen Existenz und den Thatsachen. Hume bemerkt dabei, dass in den gewöhnlichen Moralsystemen zuerst die Existenz Gottes bewiesen oder Bemerkungen über menschliche Dinge gemacht werden; dass dann aber plötzlich nicht mehr von einem Sein und Nichtsein, sondern von einem Sollen und Nichtsollen die Rede sei, ohne dass nachgewiesen würde, wie das Sollen aus dem Sein entspringe (ib. vol. 3, p. 8.).

Wenn also der Unterschied zwischen Tugend und Laster nicht von den Ideen entspringt, so muss er von den Impressionen herrühren; denn Anderes giebt's nicht im Gemüthe. Moralität wird deshalb mehr

gefühlt als beurtheilt. Die Impressionen der Tugend sind angenehm, die des Lasters unangenehm; eben dieses Fühlen selbst constituirt das Lob. Wir gehen darin nicht weiter und fragen nicht nach der Ursache der Befriedigung. Der Fall ist derselbe bei unserem Urtheile über alle Art der Schönheit. Die genauere Abgrenzung des Ethischen von dem übrigen Gefallenden und Missfallenden liegt darin, dass ein Charakter ein solches Gefühl, welches ihm Lob und Tadel einträgt, nur dann in uns erregt, wenn er ohne Beziehung auf unser eigenes Interesse betrachtet wird. Uebrigens bezieht sich das Lob einer Handlung bloss auf ihre Motive; wir betrachten sie nur als Zeichen gewisser innerlicher Principien (ib. p. 28.).

Nach diesen allgemeinen Sätzen theilt Hume das Löbliche oder die Tugenden in künstliche und natürliche; jene sind solche, welche auf einer nicht von Natur gegebenen Lage der Menschen beruhen. Zu ihnen gehört die Gerechtigkeit, deren Regeln durch eine künstliche Thätigkeit der Menschen festgesetzt sind. Wegen der unendlichen Vortheile der Gesellschaft suchen die Menschen die äusseren Güter fest und constant zu machen, um die Gesellschaft nicht zu stören. Dies geschieht durch die Uebereinkunft, jeden friedlich geniessen zu lassen, was er durch Glück und Fleiss erringen mag. Mit dieser Uebereinkunft entstehen unmittelbar die Ideen der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und nach diesen die des Eigenthums, des Rechtes und der Verpflichtung. Die Quelle der moralischen Billigung der Gerechtigkeit ist die Sympathie mit dem allgemeinen Wohl. — Die natürlichen Tugenden, welche auf der Sympathie beruhen, sind Geistesgrösse und Wohlwollen (ib. 37. 201.).

Hume's ethische Ausführungen sind nur deshalb interessant, weil er zuerst deutlich auf die Disparatheit der theoretischen und praktischen Philosophie hinweist. Die Idee der Gerechtigkeit oder vielmehr des Rechtes ist bei ihm zwar ohne Vermischung mit der Vergeltung, jedoch nicht ohne Verwechselung mit dem Wohlwollen gefasst. Sonst aber trübt er das Princip der Ethik wieder dadurch, dass er das ästhetische Wohlgefallen nicht von der Lust und dem Angenehmen zu scheiden weiss, obwohl er die ethische Beurtheilung auf das uninteressirte Urtheil des unpartheiischen Zuschauers zurückführt. —

---

Die englische Philosophie hat sich zwar dadurch mehr vom Einfluss der Scholastik befreit als Des Cartes und seine Schüler, dass sie es aufgab, das Was des Seienden erkennen zu können, und es durch Locke, Berkeley und Hume zu der Erkenntniss brachte, dass

dasjenige, was der gemeine Verstand für seiend hält, nur Erscheinungen, also subjective Zustände sind. Aber selbst dies ist in ihr nicht wirklich wissenschaftlich begründet, da sie die Frage, weshalb denn das Gegebene nicht für das wahrhaft Seiende gehalten werden dürfe, nirgends ausdrücklich untersucht. Viel weniger wirft sie die Grundfragen der Metaphysik auf, wie das Seiende ohne Widerspruch zu denken und wie ein Geschehen und weiterhin ein Erscheinen in dem Seienden möglich sei. Sie beruhigt sich zuletzt bei Hume mit dem Factum, dass eine Reihe von Vorstellungen, die einander succediren, in uns wahrgenommen werden, und sucht gleichsam zur Entschuldigung dieser trägen Beruhigung die Begriffe, welche man früher freilich mit vielen Fehlern zur Erklärung der Möglichkeit der Erscheinungen ausgedacht hatte, ihres speculativen Charakters ganz zu entkleiden und ihren Sinn auf blosse Bezeichnungen der verschiedenen Auffassungen des Gegebenen zurückzuführen. Die Substanz soll nur eine Collection der gleichzeitig zusammenhängend auftretenden Erscheinungen, die Ursache nur das constante Vorhergehen einer Erscheinung vor der anderen bedeuten.

Eine der Ursachen dieses seichten und oberflächlichen Philosophirens bei allem sonstigen Scharfsinn dieser Philosophen ist offenbar darin zu finden, dass sie eine genauere Berücksichtigung der alten Philosophie gänzlich vernachlässigen und darum die Antriebe der Speculation oder die Aporien, in welche eine wirklich denkende Untersuchung des Gegebenen hineinführt, nicht kennen und verstehen und deshalb auch die Nothwendigkeit, das bloss Gegebene denkend zu übersteigen, nicht fühlen.

Auch in der Ethik zeigt sich dieselbe Trägheit des Denkens. Sie hatten zwar das Glück (denn anders kann man es kaum nennen), durch einen ursprünglich richtigen Blick einen von der antiken Ethik verschiedenen Anfang derselben zu finden, indem sie erkannten, dass die sittliche Werthschätzung nicht von einem Wollen und Streben, sondern von einem begierdefreien oder uninteressirten Urtheil über den Willen ausgehen müsse, welches dem ästhetischen Urtheil verwandt sei. Aber es fehlte ihnen die Kraft, diesen richtigen Gedanken wirklich auszudenken und sich durch denselben wirklich über den Eudämonismus zu erheben, in den sie vielmehr immer wieder zurücksanken. —

Die nun folgende deutsche Philosophie wird uns das Schauspiel eines ohne Vergleich kräftigeren, umfassenderen und tieferen Ringens nach Erkenntniss in ihren Hauptvertretern darbieten. —

## 3. Die deutsche Philosophie.

§ 32.

### 1. Leibniz.

Gottfried Wilhelm Leibniz, geb. zu Leipzig 1. Juli 1646; beschäftigt sich schon sehr früh mit Philosophie, durch Jacob Thomasius angeregt, studirt in Jena Jurisprudenz 1663; bewirbt sich vergeblich um die Doctorwürde in Leipzig 1666; erlangt sie dagegen in Altorf; tritt in Verbindung mit dem Grafen von Boyneburg, Minister des Churfürsten von Mainz bis 1676; dann Bibliothekar in Hannover; stirbt daselbst 14. November 1716. *God. Guil. Leibnitii opera philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia. ed. S. E. Erdmann. 2 partes. Berlin, Eichler. 1840.* Darunter sind die wichtigsten Aufsätze: *meditationes de cognitione, veritate et ideis 1684. lettre de Leibniz à Mr. Arnauld 1690. de notionibus juris et justitiae 1693. système nouveau de la nature et de la communication des substances 1695. de rerum originatione radicali 1697. de ipsa natura sive de vi insita creaturarum 1698. nouveaux essais sur l'entendement humain 1704. ad rev. Patrem des Bosses epistolae 1706 bis 1716. essai de Théodicée 1710. la monadologie 1714. recueil des lettres entre Leibniz et Clarke 1715. 1716.*

Wie Plato im Alterthume, so hat Leibniz in der neueren Zeit die Ansichten der früheren Philosophen in einem eigenthümlichen Systeme zu verwenden und zu vereinigen gesucht und hat, ähnlich wie jener, in diesem Systeme die Gedankenkeime niedergelegt, aus denen die Ansichten der späteren Philosophen, soweit diese auch auseinander gegangen sind, sich erzeugt haben.

In früher Jugend hatte er einen sorgfältigen Unterricht in der Scholastik empfangen und behielt von demselben auch dann noch die Nachwirkungen, als er, wie er meinte, sich von dem Joche des Aristoteles befreit hatte. Er wandte sich nämlich bald der atomistisch mechanischen Naturphilosophie zu, wie sie damals von Gassendi und Anderen auf dem Grunde der alten Atomiker gelehrt wurde, deren Streben dahin ging, das sämmtliche Geschehen der Körperwelt nur durch Ortsveränderung der Atome oder der feineren oder gröberen Materie zu erklären; und auch von dieser Ansicht behielt er in seinem eigenen System einige Sätze bei, obgleich er später die Atomistik als solche entschieden verwarf. Vorzüglich wichtigen Einfluss gewann dann auf ihn der Cartesianismus und dessen Ableger, der Occasionalismus; wie er denn jenen sogar für das Vorzimmer der Wahrheit, d. h. seines eigenen Systemes, erklärte. Ja er neigte sich sogar eine Zeit lang dem Spinozismus zu, bis er endlich im Jahre 1690 nach langen Vorbereitungen in einer kurzen Skizze sein

eigenes System schriftlich bekannt machte, in welchem er die verhüllten und mit Irrthümern versetzten Wahrheiten seiner Vorgänger gereinigt und durch neue Wahrheiten ergänzt in eine vollständige und consequente Weltansicht zusammengefasst zu haben glaubte.

Dieses conciliatorische Bestreben verleitet ihn aber nicht allein, einige Hauptbegriffe der alten Philosophen ungenau aufzufassen, z. B. in den *ὄντως ὄντα* des Plato und in den Entelechien des Aristoteles seine eigenen Monaden wiederzufinden, sondern es scheint auch seinen Scharfsinn verhindert zu haben, die Unverträglickeit der Grundlagen der Scholastik mit seinem eigenen Systeme zu erkennen. Denn wenn er auch die s. g. substantiellen Formen der Scholastiker in dem Sinne verwirft, dass sie reale Vermögen der Dinge sein sollten, welche zur Erklärung der Thätigkeiten derselben dienten, so sieht er doch mit jenen in dem logischen Subject die Substanz und in den logischen Merkmalen die realen Eigenschaften, fasst die Materie als das Passive, die Form als das Active und die Substanz, d. h. das Seiende, als ein ihrer Natur nach Wirkendes und redet von verschiedenen Graden der Existenz, ja sogar von einem Streben des Möglichen nach der Wirklichkeit. Ja, wenn man sieht, dass er noch so tief im logischen Formalismus steckt, dass er die Dinge für Einschränkungen der absoluten, d. h. unbegränzten Attribute Gottes hält, so ist seine vorübergehende Hinneigung zum Spinozismus begreiflicher als die harten Urtheile, mit welchen er ihn später verwirft. Jedoch gehören von diesen Residuen der Scholastik nur zwei Meinungen zu den Grundlagen seines eigenen Systemes, nämlich die, dass das Was der Substanz erkennbar und dass sie ein ihrem Wesen nach, also auch beständig Wirkendes sei. Die übrigen Meinungen treten nur vereinzelt oder nur als Mittel der Darstellung namentlich der theologischen Partien auf. Freilich gehört die speculative Theologie bei ihm, wie bei allen speculativen Systemen dieser Periode, noch zu den charakteristischen Grundzügen seiner Philosophie. —

Leibniz hat seine philosophischen Ansichten nicht in ausführlichem systematischen Zusammenhange dargestellt, sondern nur in kürzeren Aufsätzen und Briefen, und die wenigen längeren Abhandlungen, die neuen Versuche über den menschlichen Verstand und die Theodicee, sind für die tiefere Erkenntniss seines Systemes die weniger werthvollen. Auch hat er nicht das ganze Gebiet der Philosophie mit gleichem Interesse bearbeitet. Für die Fortentwickelung der philosophischen Speculation sind nur seine methodologischen und

metaphysischen Ansichten von Bedeutung, während er hinsichtlich der Ethik noch in den Banden des alten traditionellen Eudämonismus bleibt.

### 1. Die Methodologie.

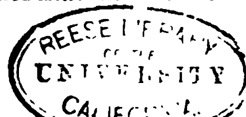
§ 33.

Unbefriedigt von der cartesischen vagen Regel, dass Alles wahr sei, was man sehr klar und deutlich einsehe, sucht Leibniz zunächst den Unterschied zwischen dunklen und klaren, verworrenen und deutlichen, inadäquaten und adäquaten, symbolischen und intuitiven Erkenntnissen genauer zu bestimmen (Medit. de cognit. verit. et ideis; bei Erdmann p. 79.). Dunkel ist ein Begriff (*notio*), welcher nicht hinreicht, um eine vorgestellte Sache als solche zu erkennen. Sein Gegentheil, der klare Begriff, ist entweder verworren oder deutlich. Verworren oder confus ist er, wenn die einzelnen Merkmale einer Sache nicht besonders aufgezählt werden können, um sie von anderen Sachen zu unterscheiden, obgleich sie solche Merkmale oder Requisite in der That besitzt, in die ihr Begriff aufgelöst werden kann. Dahin gehören die eigenthümlichen sinnlichen Empfindungen, wie Farben, Gerüche u. dgl., die wir auf das Zeugniss unserer Sinne zwar klar erkennen und von einander unterscheiden, jedoch nicht durch aussprechbare Merkmale, obgleich es gewiss ist, dass die Begriffe dieser sinnlichen Qualitäten zusammengesetzt sind, da sie ihre Ursachen haben. Indem man nämlich z. B. eine Farbe wahrnimmt, hat man (nach der mechanischen Naturphilosophie) in der That nur eine Wahrnehmung von Figuren und Bewegungen, aber so mannigfaltiger und so kleiner, dass unser Geist in seinem gegenwärtigen Zustande und bei der geringen Schärfe unserer Sinne es nicht bemerkt, dass seine Wahrnehmung nur aus den Wahrnehmungen sehr kleiner Figuren und Bewegungen zusammengesetzt ist (p. 81. cf. p. 351.). Deutlich dagegen ist ein klarer Begriff, wenn man die zu seiner Unterscheidung von anderen nöthigen Merkmale einzeln aufzählen kann (Nominaldefinition). Das ist bei den Begriffen möglich, welche (nach Aristoteles) mehreren Sinnen gemeinsam sind, wie Zahl, Grösse, Figur, auch bei den Begriffen von manchen Gemüthsbewegungen und endlich bei den primitiven Begriffen, die nur Ein Merkmal haben. Deutliche zusammengesetzte Begriffe sind in dem Falle inadäquat, dass ihre einzelnen Merkmale zwar klar, aber nur verworren erkannt werden; sind aber diese auch alle deutlich, oder ist die Analyse bis zu Ende geführt, so sind sie adäquat. Die Gedanken von zusammengesetzten Sachen sind meistens

nur symbolisch oder blind, indem man sich nicht alle einzelnen Merkmale derselben zugleich auseinandersetzt, sondern sich nur mit den Zeichen oder Worten derselben begnügt; wo aber und inwiefern jene Auseinandersetzung gelingt, da entsteht ein intuitiver Begriff, und nur bei einer solchen anschaulichen Erkenntniss kann man sicher sein, dass man wirklich den Begriff oder die Idee einer Sache hat. Denn in diesem Falle muss man die Analyse eines Begriffes so weit getrieben haben, dass uns ein darin möglicher Weise verborgener Widerspruch nicht entgehen kann, und nur solcher Definitionen kann man sich zu seinen Schlüssen sicher bedienen, von denen man weiss, dass sie keinen Widerspruch enthalten, also in sich möglich sind (Realdefinitionen). Aber ob die Analyse jemals so weit vorschreiten kann, dass sie bis zu dem ersten Möglichen oder den unauflöslichen Ideen, d. h. bis zu den Attributen Gottes, also den ersten Ursachen und letzten Gründen, gelangt, mag zweifelhaft bleiben.

Auf diese möglichst vollständige Analyse der Begriffe legt Leibniz das grösste Gewicht; daher fordert er zur Erkenntniss einer Sache, dass man die Requisite, d. h. die integrirenden Merkmale derselben und von diesen wieder ihre Requisite aufsuche und damit so lange fortfahre, bis man zu Begriffen gelangt, die nichts anderes mehr zu ihrer Begreiflichkeit erfordern. Dieses Verfahren setzt in den Stand, den Ursprung der Dinge von ihrer Quelle an in einer vollkommenen Ordnung und in einer absolut vollendeten Synthese zu erklären (p. 674.).

So vortrefflich und nothwendig diese Forderung einer möglichst vollständigen Analyse der Begriffe ist, und so sehr sie das frühere philosophische Denken, welches von einer bewussten inneren Kritik der Begriffe keine Ahnung hatte, zu übersteigen dienlich ist, so täuscht sich Leibniz doch in den hohen Erwartungen, welche er von der Erfüllung seiner Forderung hegt. Denn den Ursprung der Dinge von ihrer ersten Quelle an in einer vollkommenen Ordnung und in einer absolut vollendeten Synthese zu erklären, würde nur dann möglich sein, wenn jene Analyse in den letzten Elementen unserer Begriffe das absolute Was des Seienden entdecken könnte, was bekanntlich unmöglich ist. Leibniz zeigt sich hier noch in dem alten naiven Realismus befangen, welcher meint, dass das Erkennen ein wirkliches Abbilden des absoluten Wesens und realen Zusammenhanges der Dinge sei. In dieser Meinung sagt er auch, dass die Ursachen in den Dingen den Gründen in den Wahrheiten entsprächen (p. 393.), ein Satz der auf die von dem späteren s. g. absoluten Idealismus behauptete Identität des Denkens und Seins



hinweist. Hiermit hängt auch seine Meinung zusammen, dass die zusammengesetzten Dinge aus den Limitationen des Absoluten entspringen (p. 138.), d. h. sie sind Beschränkungen der absoluten Attribute Gottes, wie z. B. die Figuren nur Modificationen oder Limitationen der absoluten Ausdehnung sind (p. 81.). Dass aber die Consequenz dieser Ansicht der Spinozismus ist, braucht kaum bemerkt zu werden. Jedoch darf man dabei nicht übersehen, dass Leibniz selbst an der Möglichkeit einer solchen absoluten Erkenntniss, welche in dem Anschauen des absoluten Wesens der Dinge bestände, zweifelt, und aus seinen weiteren Ausführungen über die Methode der Erkenntniss ergiebt sich sogar, dass er sie für unmöglich gehalten haben muss.

Nachdem er nämlich das ideale Ziel der Erkenntniss aufgestellt hat, fragt er weiter nach den festen Anfangspuncten derselben. Nichts, sagt er, darf man für ein erstes Princip (der Erkenntniss) nehmen als einerseits die Erfahrungen oder die primitiven Wahrheiten der Thatsachen (d. h. „die unmittelbare innere Erfahrung von der Unmittelbarkeit der Empfindung" p. 340) und andererseits das Axiom der Identität oder, was dasselbe ist, des Widerspruches (p. 136.). Hieraus ergiebt sich ihm der Unterschied zwischen den nothwendigen und den thatsächlichen oder zufälligen Wahrheiten. Die nothwendigen Wahrheiten, deren Gegentheil unmöglich ist, können auf identische Sätze zurückgeführt werden (A = A), und nur solche identische Sätze sind wahre Axiome, von denen ein Beweis unmöglich ist. Dagegen können die zufälligen Wahrheiten *(veritates facti)* nicht auf solche letzte identische Sätze zurückgeführt werden, weil sie einer unendlichen Analyse bedürfen, die nur Gott allein vollziehen kann. (Die absolute Erkenntniss derselben ist also für den Menschen unmöglich.) Denn zwar kann von einer factischen Wahrheit der Grund angegeben werden, aber von diesem Grunde muss wiederum ein Grund angegeben werden u. s. f. ins Unendliche. Der letzte Grund dieser factischen Wahrheiten kann also nur (in dem letzten Grunde der Dinge) in dem göttlichen Verstande liegen (p. 83.).

Diesen Sätzen hat Leibniz später eine mehr psychologische Wendung gegeben, welche für seine Nachfolger von nicht unbedeutendem Einfluss gewesen ist. Die Vernunft, sagt er, ist im Unterschiede von dem religiösen Glauben, dessen Object die von Gott ausserordentlich geoffenbarten Wahrheiten sind, die Verkettung derjenigen Wahrheiten, welche der menschliche Geist natürlicher Weise erreichen kann. Sie verbindet nun sowohl die von der Erfahrung gelieferten, als auch die

von den Sinnen unabhängigen Wahrheiten. Mit diesen letzteren hat es die reine Vernunft zu thun, also mit denen, deren Nothwendigkeit eine logische, metaphysische und geometrische ist, und die man ohne Absurdität nicht läugnen kann (p. 479 sq.). Diese reinen Vernunftwahrheiten aber können deswegen von den Sinnen nicht gegeben werden, weil diese nur particuläre und individuelle Wahrheiten oder nur Beispiele liefern. Alle Beispiele aber reichen nicht hin, um die allgemeine Nothwendigkeit einer Wahrheit zu begründen. Der Beweis einer solchen allgemein nothwendigen Wahrheit kann daher nur von inneren Principien kommen, welche man angeborene nennt. Jedoch beruht der Grund unserer Gewissheit von derselben nicht bloss auf dem Angeborensein, worin nur liegt, dass der Geist bei seinem Denken sich immer, auch unbewusst, auf sie stützt, sondern vielmehr auf den Ideen oder der Natur der Sache selbst (p. 195. 211. 353.). —

Die andere Art der Vernunftwahrheiten sind die positiven, d. h. Gesetze, welche es Gott gefallen hat, der Natur zu geben. Diese erkennen wir entweder *a posteriori* durch die Erfahrung oder *a priori* durch die Betrachtung der Passlichkeit *(convenance)*, welche der Grund ihrer Wahl ist. Denn Gott hat diese Gesetze nicht ohne Grund, aus reiner Indifferenz gegeben, sondern seine Weisheit hat dabei die Regeln des Guten und der Ordnung berücksichtigt. Die physische beruht also auf der moralischen Nothwendigkeit, und diese beiden Nothwendigkeiten sind wohl von der geometrischen (logischen) zu unterscheiden. Die physische Nothwendigkeit ist es, welche die Ordnung der (vorhandenen) Natur ausmacht, und sie besteht in den Gesetzen der Bewegung und anderen allgemeinen Gesetzen, welche Gott den Dingen bei ihrer Erschaffung gegeben hat (p. 480.).

Leibniz macht hier also einen scharfen Unterschied zwischen den absoluten Gesetzen, die ohne logischen Widerspruch nicht anders sein können, und den positiven oder Naturgesetzen, die freilich jenen absoluten nicht widersprechen dürfen, aber doch ohne inneren Widerspruch anders sein könnten; jedoch haben auch diese ihren letzten Grund in einer Nothwendigkeit, nämlich in einer moralischen. —

Endlich aber fasst Leibniz seine methodologischen Sätze unter zwei oberste formale Principien für die Erkenntniss zusammen. Das erste, der Satz der Identität, soll zur Kritik dienen, ob ein Begriff oder ein Satz wahr, d. h. in sich möglich ist. Das andere aber soll dazu dienen, neue Wahrheiten aufzufinden, und dieses ist sein berühmtes Princip des determinirenden oder zureichenden Grundes *(ratio sufficiens)*. Es muss immer, sagt er, ein Grund oder eine Ur-

sache da sein, weshalb etwas so ist und nicht anders, und dieses Princip hat bei allem Geschehen seinen Platz (p. 515.), oder vollständiger: es ist immer ein zureichender Grund vorhanden, dass eine Sache existirt, ein Ereigniss geschieht und eine Wahrheit gilt, allein die primitiven Wahrheiten ausgenommen, von denen kein Grund angegeben werden kann (p. 778.). Dass dieses zweite Princip wirklich ein Princip sei, wird aber von Leibniz nicht bewiesen, sondern er beruft sich nur auf die Erfahrung, dass es bei allen seinen Anwendungen sich immer als richtig erweise. —

Offenbar hat er sich zur Aufstellung dieses Satzes vom zureichenden Grunde durch die aristotelischen Principien des Seins, Geschehens und Erkennens verleiten lassen und ist dadurch zu einer Vermischung ganz heterogener und zum Theil auch falscher Grundsätze geführt. Um zunächst bei der letzten Beziehung dieses Satzes vom zureichenden Grunde auf die Geltung einer Wahrheit anzufangen, so bedeutet in dieser Hinsicht jenes Princip nichts Anderes, als den ersten Grundsatz der Identität. Denn dieser ist es eben, welcher zum Beweise einer Wahrheit fordert, dass sie zuletzt auf eine absolut erste Wahrheit, d. h. auf einen identischen Satz zurückgeführt werde, welcher keinen weiteren Beweis mehr erfordert. In dieser Hinsicht führt aber dieser Grundsatz nicht zur Entdeckung von neuen Wahrheiten, sondern seine Anwendung macht einen schon bekannten Satz nur gewiss. Gänzlich verschieden aber ist hiervon der Satz, dass jedes Ereigniss oder jedes Geschehen eine Ursache haben müsse. Dies ist nicht ein allgemeiner Satz der formalen Logik, sondern der Metaphysik, und er beruht auf der Unmöglichkeit, ein Geschehendes absolut zu setzen. Darum kommt das Denken bei den Ereignissen oder bei dem Werdenden nicht zur Ruhe, als bis es zuletzt bei dem absolut Seienden angekommen ist. In dieser Hinsicht dient allerdings jenes Princip zur Auffindung neuer Wahrheiten, indem es zur Erforschung der noch unbekannten Ursachen antreibt. Gänzlich falsch aber wird dies Princip auf das Seiende angewandt. Denn das Seiende kann keine Ursache haben, weil es eben absolut zu setzen ist. Leibniz sagt freilich: Nichtsein ist leichter als Sein, also muss ein Grund sein, weshalb vielmehr etwas ist als nichts (p. 716.). Allein diese falsche Frage nach dem Grunde oder richtiger nach der Ursache des Seienden, hat nur darin ihren Grund, dass man nicht genau zwischen dem Existirenden, d. h. dem Wirklichen oder Gegebenen, und dem absolut Seienden unterscheidet. Was man gewöhnlich als das Existirende bezeichnet, die wirklichen Dinge, ist eben auch nur

ein Geschehendes, für welches allerdings nach den Ursachen gefragt werden muss.

Zuletzt muss noch bemerkt werden, dass Leibniz nicht allein unter den Wahrheiten der reinen Vernunft absolut erste Wahrheiten kennt, sondern auch den factischen Wahrheiten eine absolut erste Wahrheit voranstellt, aus welcher alle Erfahrungen *a priori* demonstrirt werden können. Diese soll der Satz sei: *omne possibile exigit existere.* Hieraus soll folgen, dass alles Mögliche existiren würde, wenn nicht ein Mögliches die Existenz eines anderen verhinderte, was auch zu existiren verlangt, aber mit jenem unvereinbar ist; und hieraus soll sich die Wahrheit ergeben, dass immer diejenige Combination der Dinge existirt, nach welcher so viel als möglich existirt. Dieser Satz ist also die letzte *ratio sufficiens* alles Geschehens (p. 99.). Wie Leibniz diesen Satz anwendet, wird sich bei seiner Theologie ergeben. Hier achte man nur darauf, wie sehr dieser Satz die Abhängigkeit Leibnizens von Aristoteles documentirt, bei dem zuerst jenes Streben des Möglichen nach der Wirklichkeit auftritt.

§ 34.

Trotz solcher Verfehlungen hat das philosophische Denken durch Leibniz ein bedeutend helleres Selbstbewusstsein über sein eigenes Verfahren erlangt. Er ist der Erste, der auf eine genaue Analyse der Begriffe dringt, um die etwa darin vorhandenen Widersprüche zu entdecken und zu vermeiden; und es ist nur zu bedauern, dass sein vielbeschäftigter Geist ihm nicht die Musse gelassen hat, eine solche Analyse selbst zu unternehmen. Von grosser Wichtigkeit ist sodann seine genaue Unterscheidung zwischen den nothwendigen und den factischen Wahrheiten und den absoluten und positiven Gesetzen. Hätte er diese Unterschiede systematisch ausgeführt, so würde er gefunden haben, dass den Stoff des Denkens die Erfahrung liefert und dass die nothwendigen Wahrheiten und Gesetze dem Denken die Normen vorschreiben, wonach jener Stoff bearbeitet werden muss, um in Bezug auf denselben zu einem Wissen wenigstens im Allgemeinen zu gelangen. Ein unglücklicher Fehlgriff aber, der in der Folge grosse Irrthümer erzeugt hat, war es dabei, dass er die abstracten Begriffe, die sich auf Anlass der Erfahrung erzeugen, sammt den allgemeinen Sätzen, welche sich aus ihnen ergeben, für einen angeborenen Vorrath des Geistes hielt, obgleich er nahe daran war, zu erkennen, dass sie nur auf Veranlassung der Erfahrung erzeugt

werden. Denn einerseits sagt er zwar, dass die nothwendigen Wahrheiten auf angeborenen Principien und ewigen Gesetzen der Vernunft beruhen und nicht von den Sinnen herstammen können, andererseits aber lässt er sie nur bei Gelegenheit der sinnlichen Vorstellungen erkannt werden und führt die Begriffe, auf welche sich jene nothwendigen Wahrheiten beziehen, freilich nicht auf die s. g. äussere sinnliche, aber doch auf die innere Erfahrung zurück. Die Reflexion ist ihm die Aufmerksamkeit auf das, was in uns ist und was uns die Sinne nicht mehr zu geben brauchen. Deshalb soll es viel Angeborenes in unserem Geiste geben, da wir uns gleichsam selbst angeboren sind, nämlich die Begriffe: Sein, Einheit, Substanz, Dauer, Veränderung, Handlung, Wahrnehmung, Vergnügen und tausend andere Objecte unserer intellectuellen Begriffe (p. 222.). Man sieht leicht, dass ihn die alte Unterscheidung zwischen der wahrnehmenden und denkenden Seele oder zwischen *αἴσθησις* und *νοῦς* verleitet hat, die Erfahrung nur auf die äussere sinnliche Wahrnehmung zu beschränken und die Begriffe und Vorgänge in unserem Innern für einen angeborenen Vorrath des Verstandes zu halten, und dass die spätere Lehre Kant's von den ursprünglichen Formen des Gemüths nur eine weitere Ausbildung dieser Ansicht ist. Wenn aber Leibniz dann Locke'n soweit nachgiebt, dass er sagt, bei der Erkenntniss der nothwendigen Wahrheiten wirkten die ursprüngliche Disposition des Geistes und die Natur der Sache zusammen, so geht er hierin schon über seine Ansicht von der Nothwendigkeit des Angeborenseins der Principien und Ideen hinaus, wie auch später bei Kant die Keime zu einer richtigeren Ansicht sich zeigen werden.

Als ein wesentlicher Mangel ist es endlich noch zu bezeichnen, dass Leibniz noch nicht auf den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen aufmerksam geworden ist. Wenn er seinen Grundsatz vom zureichenden Grunde zur Entdeckung von neuen Wahrheiten für nothwendig hält, so hätte er bei genauerer Ausführung auf jenen Unterschied kommen müssen, da analytische Urtheile nichts Neues ergeben, sondern die in einem bekannten Begriffe schon liegenden Merkmale nur hervorheben. Aber er erklärt ausdrücklich, von einer Wahrheit den Grund angeben heisse so viel als dass der Begriff des Prädicats entweder implicite oder ausdrücklich in seinem Subjecte enthalten sei (p. 83.).

## 2. Die Metaphysik.

### § 35.

### Erster Standpunct.

Nachdem Leibniz sich von der Scholastik losgesagt und der damaligen mechanischen Naturphilosophie zugewandt hatte, behielt er doch aus jener den theologischen oder metaphysischen Zug in der Weise zurück, dass er die letzten Principien des mechanischen Geschehens in der Natur nur durch Hülfe der Metaphysik (Theologie) finden zu können glaubte. Die Formalisten, Platoniker und Aristoteliker tadelt er, weil sie bei der Naturerklärung nur auf die Finalursachen sahen und die wirkenden und materiellen Ursachen vernachlässigten; die modernen Reformatoren der Philosophie aber, weil sie sich bloss an die mechanischen Ursachen hielten und die Metaphysik verwarfen. Er sucht daher die Einseitigkeiten beider zu vermeiden.

Den Corpuscularphilosophen gesteht er zu, dass man bei Aufsuchung der Ursachen der körperlichen Erscheinungen nicht ohne Noth zu Gott oder anderen unkörperlichen Dingen seine Zuflucht nehmen dürfe, sondern Alles so viel als möglich aus der Natur des Körpers und seiner ersten Qualitäten, nämlich der Grösse, der Figur und der Bewegung abzuleiten habe. Aber er sucht nun ihnen zu beweisen, dass eben der Ursprung dieser ersten Qualitäten nicht in der Natur (d. h. der Definition) des Körpers zu finden sei. Besagt nämlich die Definition desselben nur, dass er etwas im Raume Existirendes sei, so liegen in ihr nur die beiden Begriffe des Raumes und der Existenz in diesem. Aus dem Begriffe des Raumes folgt aber nur die Möglichkeit der bestimmten Grösse und Figur, und aus dem der Inexistenz nur die Möglichkeit der Bewegung, nicht aber die Wirklichkeit derselben. Ebenso wenig kann aus jener Definition die Consistenz der Körper oder ihre Resistenz, Cohäsion und Reflexion abgeleitet werden. Wollte man aber hierfür zuletzt auf Atome recurriren, so kann man doch auch von ihnen keinen Grund angeben, weshalb sie cohäriren und untheilbar sind. Liegt also der Grund von diesem Allen nicht in der Natur des Körpers, so muss man nothwendig eine unkörperliche Ursache voraussetzen. Diese liegt aber nicht im Körper selbst, da die Körper nicht *a suo incorporali,* sondern nur durch andere Körper bewegt werden. Folglich muss sie ausser dem Körper liegen und kann wegen der durchgängigen Harmonie

und Schönheit der Körperwelt nur ein weises und mächtiges Wesen oder Gott sein.

Hiemit verbindet er sofort einen Beweis für die Immaterialität der Seele. Das Denken, sagt er, ist eine Thätigkeit des Geistes. Der Gedanke aber wird wahrgenommen, ohne dass man dabei sich Theile vorstellt. Denn indem wir uns unsere Aufmerksamkeit auf die Bilder in unserer Seele vorstellen, so nehmen wir zwar in diesen Bildern Theile wahr, nicht aber in der Aufmerksamkeit selbst. Ist also das Denken eine Thätigkeit, welche unmittelbar ohne Vorstellung von Theilen wahrgenommen werden kann, so ist es selbst ohne Theile. Denn wie etwas unmittelbar wahrgenommen wird, so ist es auch. Das Denken ist also keine Bewegung; denn diese kann nicht ohne Theile sein und ist daher nur eine Thätigkeit des Körpers. Folglich ist die Seele kein Körper und daher auch nicht auflösbar und nicht sterblich.

Auf demselben Standpuncte sucht er auch den Aristoteles mit der mechanischen Naturphilosophie seiner Zeit zu vereinigen. Dies gelingt ihm aber nur scheinbar und zwar nur dadurch, dass er die Hauptbegriffe des Aristoteles, Materie und Form, in einem anderen Sinne nimmt. Nichts soll, meint er, wahrer sein, als die erste Materie; aber unter dieser versteht er nicht das blosse *δυνάμει ὄν*, das an sich absolut Unbestimmte, welches alle Bestimmungen annehmen kann, sondern eine die Welt continuirlich erfüllende, homogene, undurchdringliche und bewegliche Masse, ein existirendes Ding ohne alle Form, dessen Wesen bloss in der Undurchdringlichkeit besteht. Die Form des Aristoteles fasst er aber nur als räumliche Figur. Diese soll durch die Bewegung entstehen, welche die Continuität der Materie aufhebt und dadurch bestimmte Grenzen hervorbringt. Auf die blosse Ortsveränderung der Materie führt er auch die qualitative Veränderung zurück und erklärt diese durch eine feine Bewegung der Theile. Die weisse Farbe des schäumenden Wassers z. B. entstehe nur dadurch, dass es mehr kleine Spiegel bilde als das ungetheilte Wasser. — Hiernach sind also nur folgende vier Dinge zur Erklärung des Geschehens in der Welt anzunehmen: der Geist als erste Ursache der Bewegung; der Raum als das erste Ausgedehnte; die Materie als das zweite Ausgedehnte, welches ausser der Ausdehnung noch die Undurchdringlichkeit besitzt, und endlich die Bewegung, welche bloss in der Ortsveränderung besteht. Daher sind die substantiellen Formen der Scholastiker, die sie als unausgedehnte, unkörperliche Formen den Pflanzen, Thieren, Elementen und Metallen

beilegten, gänzlich zu verwerfen; denn man kann sich kein Wesen vorstellen, welches nicht entweder der Ausdehnung oder des Denkens theilhaftig sei (confessio naturae und epist. ad J. Thomasium p. 45. sq.).

## § 36.

## Zweiter Standpunct.

Während nach dieser eben berichteten Ansicht die Materie, die ausgedehnte Masse, neben dem Geiste als ein reales Wesen existirt, der Geist das allein Thätige, die Materie aber das nur Leidende ist, ja auch der Raum noch als ein real Existirendes gefasst zu sein scheint, tritt Leibniz nach vielen Verbesserungen und Fortschritten in seinen Begriffen im Jahre 1690 mit seinem definitiven Systeme, der Monadologie, hervor, welches er in einem Briefe an Arnauld (p. 107.) zuerst in einer kurzen Skizze mittheilt. Zwar hat er auf diesem zweiten Standpuncte das allgemeine, seine ganze Philosophie beherrschende Grundstreben, eine richtige Erkenntniss der vorhandenen Geistes- und Körper-Welt mit einer auf sicheren Beweisen ruhenden, möglichst erhabenen Ansicht von dem Schöpfer der Welt zu vereinigen, unverrückt beibehalten, aber seine Begriffe von der Welt sind durchaus andere geworden. Der alte, die ganze Metaphysik seit Anaxagoras und Plato beherrschende Gegensatz zwischen Geist und Materie ist verschwunden; das allein wahrhaft Seiende sind einfache, d. h. nicht ausgedehnte Substanzen, die mit ursprünglicher Kraft begabt sind. Die ganze Körperwelt ist nur ein Phänomen, zwar ein geregeltes und wohl begründetes, aber ein wahrhaftes Sein kommt ihr nicht mehr zu, und daher hat auch die mechanische Naturphilosophie, welche er allerdings beibehält, nur den Werth einer Erklärung nicht des wahrhaften Geschehens, sondern nur der gegebenen Phänomene.

In jener kurzen Skizze sagt er nämlich: der Körper ist ein Aggregat von Substanzen und nicht, eigentlich zu reden, eine Substanz. Im Körper müssen sich daher überall untheilbare, unentstehbare und unvergängliche Substanzen finden, welche etwas der Seele Entsprechendes haben. Alle diese Substanzen sind mit organischen, veränderlichen Körpern verbunden. Jede Substanz enthält in ihrer Natur das Gesetz der Continuität der Reihe ihrer Wirkungen und Alles, was sich in ihr ereignet hat und ereignen wird. Alle ihre Thätigkeiten kommen aus ihrem eigenen Vorrath, ihre Abhängigkeit von Gott ausgenommen. Jede Substanz drückt das ganze Universum aus, aber eine deutlicher als die andere, je nach ihrem Gesichtspuncte. Die Vereinigung der Seele und des Körpers und selbst die Wirkung

einer Substanz auf die andere besteht nur in dieser vollkommenen gegenseitigen Zusammenstimmung, welche durch die erste Schöpfung hergestellt ist, und kraft derselben entspricht jede Substanz dem, was die übrigen erfordern, indem sie ihren eigenen Gesetzen folgt.

Was Leibniz nun bewogen hat, seine frühere Ansicht aufzugeben und sich einer ganz veränderten Weltanschauung zuzuwenden, kann wenigstens in den Hauptpuncten nachgewiesen werden. Um sich jedoch dabei nicht zu verirren, wird man den das Verständniss der Leibnizischen Schriften erschwerenden Umstand berücksichtigen müssen, dass er sich in seinen Ausdrücken denjenigen zu accomodiren pflegt, mit welchen er es gerade in freundlicher oder feindlicher Weise zu thun hat. Namentlich wird man sich durch einige scheinbare Stellen nicht verführen lassen dürfen, als ob er doch auch noch in seinem monadologischen Systeme eine neben den Monaden existirende Materie angenommen hätte. Spricht er auch von der Realität der Körper und also der Materie, so versteht er unter dieser Realität nicht das Sein der Substanz, sondern nur eine Realität der Phänomene. *Recte tuemur corpora esse res, nam et phaenomena sunt realia* (p. 726.).

§ 37.

Der Ausgangspunct der metaphysischen Gedanken Leibnizens ist die Lehre vom Körper oder von der Materie, wie sich leicht daraus erklärt, dass damals die Lehren der Mechanik den vorzüglichsten Gegenstand der Naturphilosophie bildeten. Zuerst verwirft er die Ansicht des Des Cartes, welcher gegen die Scholastiker und Atomisten behauptet hatte, dass die Natur der Materie in der blossen Ausdehnung bestehe. Daraus folge, sagt Leibniz, dass das Wesen des Körpers sich nicht von dem Leeren (dem Raume) unterscheide, und es ergäben sich falsche Gesetze für die Bewegung (p. 110.). Etwas besser hätten diejenigen philosophirt, welche, wie Gassendi, der Ausdehnung die Undurchdringlichkeit oder die Antitypie hinzufügten. Aber um den Begriff des Körpers zu vollenden, sei ein positiver Begriff nöthig, welchen die Antitypie nicht gewähre, wie es denn auch noch nicht bewiesen sei, dass die Durchdringung der körperlichen Natur fremd sei. Um nun einen solchen positiven Begriff zu finden, wendet er selbst sich an die Erfahrung. Die sinnliche Empfindung bezeugt, dass wir empfinden, dass Körper empfunden werden und dass das Empfundene mannigfaltig, zusammengesetzt und ausgedehnt ist. Dem Begriffe der Ausdehnung oder der Mannigfaltigkeit ist also der der Thätigkeit hinzuzufügen. Der Körper ist ein *agens extensum*

und wird eine ausgedehnte Substanz genannt werden können, wenn man nur festhält, dass jedes Thätige eine Substanz ist; denn was nicht thätig ist, existirt nicht. Ein blosses Vermögen, thätig zu sein, ohne einen Anfang der Thätigkeit, giebt es nicht. Auch der blosse *conatus* ist schon eine wirkliche Thätigkeit (p. 111.). Dasselbe ergiebt sich ferner daraus, dass die Körper eine natürliche Trägheit besitzen, mit welcher sie der Bewegung widerstehen, denn dies zeigt, dass sie nicht bloss passiv sind, sondern eine Reaction ausüben, dass also Alles, was leidet, auch dagegen wirkt und dass das Wirkende eine Reaction erfährt. In den Körpern muss also noch etwas Anderes sein als das bloss Geometrische, d. h. Ausdehnung und ihre blosse Veränderung; man muss ihnen also einen höheren oder metaphysischen Begriff, den der Substanz, Thätigkeit und Kraft, beilegen (p. 113.).

Hat Leibniz durch diese Gründe gezeigt, dass zur Erklärung des empirischen körperlichen Geschehens der Begriff der blossen Ausdehnung und passiven Bewegung nicht ausreiche, so bringt er nun sofort den Gedanken herbei, durch welchen die Ausdehnung überhaupt als ein ursprüngliches Merkmal der den Körper constituirenden Natur aufgehoben wird. Denn die Ausdehnung bedeutet nur eine Wiederholung oder continuirliche Vervielfältigung dessen, was ausgedehnt ist; durch sie wird also die Natur der ausgebreiteten oder wiederholten Substanz nicht erklärt; denn der Begriff dieser Natur muss dem ihrer Wiederholung vorangehen (p. 114.). Aus diesem Gedanken folgt nun, dass in der Natur der Substanz der Begriff der Ausdehnung nicht liegt, dass sie also unausgedehnt ist. Daher sagt Leibniz: Die Monade ist ein einfaches Ding ohne Theile. Es muss einfache Substanzen geben, weil es zusammengesetzte giebt; denn das Zusammengesetzte ist nur ein Aggregat der einfachen Dinge (p. 705.).

## § 38.

Die auf diesem Wege gefundenen einfachen, d. h. unausgedehnten und darum untheilbaren Substanzen oder Monaden sind weder materielle Atome, weil sie dann doch ausgedehnt wären, noch bloss mathematische Puncte, welche keine Substanzen, sondern nur Modalitäten sind; sie sind vielmehr metaphysische und formelle Puncte, deren Natur in der Kraft besteht (p. 125. sq.). Da nun die Kraft ein wirkliches Streben nach der Veränderung des jedesmaligen Zustandes ist, welches immer einen Effect hat, so liegt hierin eine Analogie mit den seelischen Erscheinungen. Die Vorstellungen sind in einem beständigen Flusse, also in einer beständigen Veränderung begriffen; diese Veränderung

aber muss zu ihrer Ursache eine Kraft haben, und diese Kraft hat man zunächst in nichts Anderem zu suchen, als in der Seele selbst, d. h. der Substanz, deren Zustände die Vorstellungen sind. Wie nun die Seele als eine solche Kraft gedacht wird, welche continuirlich von einem Zustande zum anderen strebt, so werden ähnlich auch alle Monaden, weil sie Kräfte sind, von einem Zustande zu einem anderen fortstreben. Deshalb eben vergleicht sie Leibniz mit den Seelen, wie er sie auch zuweilen geradezu Seelen nennt, oder auch mit den substantiellen Formen des Aristoteles und der Scholostiker, nur dass er in ihnen nicht wie jene blosse Vermögen, die auch nicht thätig sein können, sondern stetig wirkende Kräfte sieht, und nennt sie deshalb formelle Puncte. Wie nun aber nicht alle Perceptionen bewusst sind, sondern es auch im tiefen Schlafe und in der Ohnmacht Perceptionen, aber unbewusste, giebt, so können einige Monaden auch nur solche unbewusste Zustände oder Perceptionen haben; Leibniz nennt diese in die Materie eingetauchte Monaden. Andere, wie die Thiere, haben deutliche Perceptionen, die mit Aufmerksamkeit und Gedächtniss verbunden sind, d. h. sie haben Empfindung *(sensio)*. Andere haben einen noch höheren Grad, wie die Menschen, deren Perceptionen mit Vernunft verbunden sind; hierin besteht das Denken (*cogitatio*, p. 464.). Wie nun die Zustände auch derjenigen Monaden, welche kein Bewusstsein haben, den bewussten Wahrnehmungen der Seele analog sind, so ist auch ihr Streben von einem Zustande zum anderen dem Begehren *(appetition)* ähnlich; denn auch dieses ist ein Streben von einer Vorstellung zur anderen (p. 706.). Jede Monade endlich ist von einer bestimmten Qualität, widrigenfalls sie nicht einmal ein Wesen wäre, und zwar sind die Qualitäten der Monaden verschieden; denn die mannigfaltige Verschiedenheit der zusammengesetzten Dinge kann nur von ihren einfachen Ingredienzen kommen (705.). —

So richtig indess dieser letzte Satz ist, dass eine Monade ohne bestimmte Qualität kein Wesen sei, da dann eben in Wahrheit nichts gesetzt würde, so hat doch Leibniz seine Gedanken über das Verhältniss der Substanz zu ihren Attributen nicht zur Klarheit gebracht. Man erkennt das aus seinen Disputationen gegen den Locke'schen Satz, dass die Natur der Substanz völlig unerkennbar sei. Locke hatte nämlich behauptet, dass wir von einer gewissen Anzahl einfacher Ideen, die wir als beständig beisammen beobachten, so reden, als ob sie in Einem Subjecte vereinigt wären und sie daher auch mit Einem Namen benennen; wir legten ihnen also, da sie nicht an sich selbst existiren könnten, ein Etwas unter, welches wir Substrat

oder Substanz nännten, ohne doch sagen zu können, was nun dieser Träger jener Ideen wäre. Dem hält Leibniz entgegen, jene metaphorischen Namen Substrat oder Substanz bedeuteten nur, dass wir von ein und demselben Subjecte uns mehrere Prädicate vorstellten, und dass es daher natürlich sei, dass in man diesem Subjecte nichts Besonderes erkennen könne, wenn man seine Prädicate von ihm abstrahirt habe (p. 272.).

Er zeigt hiemit, dass er sich in diesem Puncte noch nicht von dem Joche des Aristoteles befreit hat, indem er den Unterschied des logischen Subjects von dem metaphysischen Begriffe der Substanz nicht erkennt und noch die alte naive Meinung beibehält, dass die logischen Merkmale des Subjects der Ausdruck dessen sind, was die Substanz in Wahrheit ist. An einem anderen Orte lässt er dagegen die Qualitäten aus der in ihrem Inneren unbekannten specifischen Essenz des Dinges emaniren und diese Essenz wenigstens verworren durch diese Qualitäten erkennbar sein (p. 359.). Offenbar bewegt er sich hier in einer für ihn noch dunklen Region, weil ihm das Problem der Inhärenz, d. h. die Frage, wie es möglich sei, dass Ein Ding viele Merkmale haben könne, noch unbekannt ist. Darum trägt er auch kein Bedenken, seine einfachen Substanzen mit einer ursprünglichen inneren Mannigfaltigkeit zu begaben, und beruft sich dafür geradezu auf die Erfahrung, indem er sagt: Wir erfahren in uns selbst eine Menge in der einfachen Substanz, wenn wir finden, dass der geringste Gedanke eine Verschiedenheit in seinem Objecte einschliesst (p. 706.). — Hierbei ist es zwar richtig, dass dasjenige, was man einen Gedanken nennt, niemals wahrhaft einfach ist; aber wie es einem Leibniz hat entgehen können, dass, wenn wir jene Menge in einem einfachen Subjecte erfahren sollten, wir auch diese Einfachheit der Substanz erfahren müssten, die doch nicht wahrgenommen, sondern nur erschlossen werden kann, wird man nur begreifen können, wenn man bedenkt, wie schwierig es in jenem Anfangszeitalter der neueren metaphysischen Speculation auch einem so grossen Geiste sein musste, allen dunklen Puncten in dem weiten und verwickelten Begriffsfelde eine gleich scharfe Aufmerksamkeit zu widmen. Daher finden sich überall zum Beweise metaphysischer Speculationen solche Berufungen auf Ergebnisse der Erfahrung, die einer schärferen Aufmerksamkeit selbst zum Räthsel werden und also erst einer speculativen Auflösung bedürfen, um denkbar zu werden. —

Nicht minder bleibt bei Leibniz der Begriff der Kraft im Dunkeln, obgleich er ihn für einen sehr klaren hält. Zwar verwirft er mit Recht

die nackten Vermögen der Scholastik, die nur auf äussere Veranlassung wirken, und setzt an deren Stelle wirkliche Kräfte, die stetig wirken, weil eine Kraft, d. h. ein Wirkendes, ohne Wirkung nichts ist. Allein er so wohl, wie die Bestreiter seiner Monadenlehre haben nicht das geringste Bedenken dabei, dass das wahrhaft Seiende ein ursprünglich Wirkendes und daher auch in continuirlicher Veränderung Begriffenes sein soll, obgleich doch schon Heraklit, Parmenides und Plato einsahen, dass das sich Verändernde sowohl ist, als auch nicht ist, und es daher nicht als ein wahrhaft Seiendes begriffen werden kann, und obgleich es klar ist, dass, wenn das Wirken die Natur eines wahrhaft Seienden soll, dadurch eine nothwendige Beziehung auf das Object des Wirkens in diese Natur hineinkommt, und sie deshalb nicht absolut gesetzt werden kann. Aber die ganze damalige Zeit hatte wenig Acht auf die Lehren jener alten wahrhaft speculativen Philosophen und war zufrieden, wenn sie sich etwas darauf zu Gute thun konnte, dass sie sich von den gröbsten Verirrungen der Scholastik befreit hatte. Leibniz hatte eingesehen, dass das Seiende nicht als etwas bloss Passives gedacht werden dürfe, darum hielt er sich für berechtigt, es als ein ursprünglich Thätiges zu setzen, ohne zu bedenken, dass sowohl Thun als Leiden Relationen sind, von denen erst die Rede sein kann, wenn man die allgemeine Frage beantwortet hat, wie es überhaupt möglich ist, dass das Seiende, d. h. das nicht Relative, Absolute, in Relationen hinein kommen kann. Allein es war immer schon ein grosser Fortschritt, erkannt zu haben, dass Thun und Leiden unzertrennlich zusammen sind, dass wo Action ist, auch Reaction sein muss. Damit war die alte Rede von den bloss passiven Vermögen, mit welchen man die Dinge ausgestattet hatte, verlassen. —

§ 39.

Nachdem der Begriff der Monaden festgestellt war, erhob sich nun für Leibniz die Frage, ob und wie es möglich sei, dass diese Monaden auf einander wirken. Er folgt bei Beantwortung derselben im Allgemeinen dem Des Cartes und den Occasionalisten, von denen jener es für unmöglich erklärt hatte, dass, wie die gemeine Vorstellung annimmt, ein *modus* einer Substanz diese verlassen und in eine andere übergehen könne; diese aber in Bezug auf die Verbindung zwischen Seele und Körper es für unbegreiflich hielten, wie eine blosse Ortsveränderung eine Vorstellung und umgekehrt hervorbringen könne. Aehnlich behauptet nun auch Leibniz, es sei

unmöglich, dass eine geschaffene Substanz auf die andere eine reelle Wirkung ausüben könne. Denn die Accidenzen können sich von den Substanzen nicht loslösen und ausser denselben umherspazieren, wie es sonst die sinnlichen Species (Formen) der Scholastiker machten, und die Monaden haben keine Fenster, durch welche etwas aus- und eingehen kann (p. 705. cf. 127. sq. 275.).

Wenn es sich nun wirklich so verhalten sollte, dass kein anderer Weg übrig bliebe, die reelle Wirkung einer Substanz auf die andere anders zu erklären, als durch die Hinüberschickung von Wesenheiten, Formen und Accidenzen von einer zur anderen (und Leibniz wenigstens sah keinen anderen), so blieb allerdings für ihn keine andere Möglichkeit, als entweder mit Spinoza nur Eine Substanz zu setzen, innerhalb welcher alles Geschehen vorgeht, womit die ganze Frage gegenstandslos wird, oder mit den Occasionalisten auf die göttliche Allmacht zu recurriren, die in jedem einzelnen Falle in der einen Substanz dasjenige hervorbringt, was das Geschehen in einer anderen erfordert, oder aber endlich von der göttlichen Allmacht gleich anfangs alle Monaden, aus denen die Welt besteht, so einrichten zu lassen, dass das Geschehen in allen für alle Zeiten einander in der Art entspricht, dass die vorhandenen Phänomene sich daraus ergeben können.

Nun hatte aber Leibniz den Spinozismus als eine *doctrina pessimae notae* zurückgewiesen, da aus ihm folgen würde, dass alle Dinge nur verschwindende oder fliessende Modificationen einer dauernden göttlichen Substanz seien, und also die Natur selbst oder die Substanz aller Dinge Gott sei; auch konnten die Beweise Spinoza's für die Einzahl der Substanz, von denen er mit grosser Verachtung spricht, ihn nicht bewegen, von seiner Annahme vieler Substanzen loszulassen (p. 156. 460.). Die Ansicht der Occasionalisten aber missfiel ihm nicht bloss deswegen, weil sie durch das fortwährende Eingreifen Gottes in den Gang der Dinge auf beständige Wunder recurrirten, sondern auch deswegen, weil er sehr richtig einsah, dass sie Gott zum alleinigen Handelnden machten, den Dingen aber nur ein passives Verhalten zuschrieben und dadurch in Gefahr kamen, in den Spinozismus zu verfallen (p. 160. 464.).

Um den causalen Zusammenhang zwischen den Monaden zu erklären, blieb ihm daher nur jener dritte Weg, das System der prästabilirten Harmonie, übrig, wonach die göttliche allmächtige Weisheit gleich bei Erschaffung aller Substanzen jede einzelne so eingerichtet hat, dass alles Geschehen in ihr aus ihrem eigenen Vorrathe durch eine vollkommene Spontaneität und doch in vollkommener Uebereinstimmung

mit den anderen ausser ihr entspringt (p. 127.); oder wie er in besonderer Beziehung auf den Zusammenhang zwischen Seele und Körper sagt: Gott hat die Seele anfangs in der Art geschaffen, dass sie dasjenige, was sich im Körper ereignet, nach seiner Ordnung sich vorstellen muss, und dass der Körper von selbst bewirkt, was die Seele befiehlt, so dass die Gesetze, durch welche die Gedanken der Seele in der Reihe der Finalursachen und der Entwickelung ihrer Perceptionen gemäss verbunden werden, Bilder hervorbringen müssen, welche den Eindrücken der Körper auf unsere Organe entsprechen, und dass andererseits die Gesetze der Bewegungen in den Körpern, welche in der Reihe der wirkenden Ursachen auf einander folgen, in der Art den Gedanken der Seele entsprechen, dass die Körper so zu wirken genöthigt sind, wie es die Seele zur Zeit will (p. 526.).

Hiemit ist nun aller reeller Causalzusammenhang zwischen den Substanzen aufgehoben und nur ein ideeller (gedachter) gesetzt, wie Leibniz selbst sagt: die Modificationen der einen Monade sind die ideellen Ursachen der anderen, insofern in der einen Monade die Ursachen liegen, welche Gott bewogen, in einer anderen ihre Modificationen von Anfang an hervorzubringen (p. 688.). Jede Monade ist daher gleichsam eine Welt für sich, die in keinem reellen Zusammenhange mit irgend einer anderen steht. Aber weil ihre innere Constitution in Bezug auf die jeder anderen berechnet ist, so bringt diese vollkommene Uebereinstimmung unter all diesen Substanzen dieselbe Wirkung hervor, welche man bemerken würde, wenn nach der Meinung der vulgären Philosophen sie durch Hinüberschickung ihrer Qualitäten mit einander in Verbindung ständen (p. 127.).

Hieraus folgt nun weiter, dass in der von der göttlichen Weisheit geschaffenen Welt Alles ohne Ausnahme mit einander in engster Verbindung steht oder für einander ist. Jede Monade ist daher gleichsam ein Spiegel des Universums je nach ihrem eigenthümlichen Standpuncte, oder jede drückt nach ihrer besonderen Art und ihrem Standpuncte in der Welt die ganze Welt aus (p. 126. 128.). Jede hat daher auch ein eigenthümliches Gesetz der Abfolge ihrer Zustände, und hierin besteht ihre Individualität (p. 151.). —

Hatte Leibniz hiemit an die Stelle eines reellen Causalzusammenhanges nur einen ideellen gesetzt, so mussten für ihn auch die Begriffe von Thun und Leiden ihren gewönlichen Sinn verlieren und einen ganz anderen annehmen. Denn besteht der Causalzusammenhang zwischen den Monaden nur darin, dass Gott, indem er die eine schuf, dabei auf alle anderen Rücksicht genommen hat, so besteht

die Wechselwirkung der Monaden auch nur darin, dass Gott, indem er zwei einfache Monaden mit einander verglich, in jeder Gründe fand, die ihn bestimmten, der einen Monade die andere anzupassen. Activ ist daher etwas insofern, wie Leibniz sagt, als das, was man in ihm deutlich erkennt, dazu dient, um den Grund dessen anzugeben, was sich in einem anderen ereignet, und passiv insofern, als der Grund dessen, was sich in ihm ereignet, in demjenigen liegt, was in einem anderen deutlich erkannt wird. Jede Monade ist also activ und passiv zugleich (p. 709.). — Aber hierin liegt doch nicht das Charakteristische des Thuns und Leidens, sondern vielmehr darin, dass die Substanzen selbst einander ihre inneren Zustände bestimmen.

§ 40.

Es muss nun weiter betrachtet werden, was auf dem Standpuncte der Monadenlehre aus der Materie und den Körpern wird.

Consequenter Weise konnte Leibniz die Materie nicht mehr wie früher für eine Substanz halten, da er als alleinige Substanzen seine unräumlichen Monaden gesetzt hatte. Die Materialität der Körper musste ihm zu einem blossen Phänomen herabsinken. Freilich scheinen dem viele seiner Ausdrücke und fast seine ganze Redeweise, die er auf seinem jetzigen Standpuncte noch beibehält, zu widersprechen. So redet er noch von einer ausgedehnten, körperlichen Substanz und von Monaden, die in die Materie eingetaucht sind (p. 113. 122. 124.). Ja er scheint in einem Aufsatze aus dem Jahre 1698 *(de ipsa natura)* noch die Monaden aus der Materie und der Form oder Entelechie zusammenzusetzen, wenn er sagt: Da die Activität der Körper nicht eine Modification der ersten Materie oder Masse, einer wesentlich passiven Sache, sein könne, so müsse in der körperlichen Substanz eine erste Entelechie, wenigstens ein *πρῶτον δεκτικόν activitatis* sein, nämlich eine primitive bewegende Kraft, welche, ausser der Extension oder dem bloss Geometrischen und ausser der Masse oder dem Materialen noch hinzugefügt, immer wirke. Und dieses *substantiale,* welches in den lebenden Wesen Seele, in den anderen substantielle Form heisse, mache das aus, was er eine Monade nenne, *quatenus cum materia substantiam vere unam, sed unum per se constituit.* Hiernach müssten also die Monaden, als aus der Materie und der Entelechie zusammengesetzt, ausgedehnte Wesen sein. Allein dies läugnet er sofort, indem er sagt, seine Monaden seien *atomi substantiae, partibus carentes;* es gäbe keine *atomi molis seu minimae extensionis vel ultima elementa, cum ex punctis continuum non componatur.*

Er muss also hier unter derjenigen Materie, welche mit der Entelechie zusammen eine wahrhaft Eine Substanz ausmacht, kein ausgedehntes Wesen verstanden haben, wie sich auch bald aus dem Folgenden ergeben wird. Uebrigens spricht er hier auch noch ausserdem ungenau von der zweiten Materie, d. h. den Körpern, als einer completen Substanz, wenn er sie von der ersten dadurch unterscheidet, dass diese bloss passiv, aber keine complete Substanz sei, jene aber eine complete, aber auch nicht bloss eine passive (ibid.), und doch hatte er schon längst erkannt und gesagt, dass die Körper nicht selbst Substanzen, sondern nur Aggregate von solchen sind. Er kann sich hier also nur der gewöhnlichen Ausdrücke und Vorstellungen bedient haben, um seine neue Lehre dem Verständnisse Anderer näher zu bringen. Ausserdem wird man zu beachten haben, dass manche seiner Ausdrücke nur im logischen, nicht im reellen Sinne zu nehmen sind. Wenn er z. B. sagt, dass es ausser der Materie Monaden gäbe, oder diese der Materie hinzugefügt werden müssten, so soll das nicht heissen, dass dies zweierlei Substanzen seien, die mit einander verbunden sein müssten, sondern dass man mit dem Begriffe der Materie allein nicht die Erscheinungen erklären könne, man müsse noch einen anderen Begriff hinzunehmen. —

Betrachten wir daher zunächst ausführlicher seine Lehren über die Materie und die Körperwelt in ihrem ostensiblen Ausdrucke, um sodann zu sehen, was diese Lehren im Sinne seiner monadologischen Ansicht eigentlich bedeuten.

## § 41.

Die erste Materie, oder die Materie an sich, welche er früher als die real existirende, continuirlich ausgedehnte Masse ohne Form angesehen hatte, ist ihm zwar keine Substanz mehr, aber er behält ihren Begriff bei und entwickelt ihn. Sie wird durch die Antitypie und die Ausdehnung constituirt, d. h. dies sind die Merkmale dieses Begriffes. Die Antitypie ist dasjenige Attribut, durch welches die Materie im Raum ist, und ihre nähere Bestimmung oder Modification besteht in der Verschiedenheit des Ortes. Die Ausdehnung ist die continuirliche Ausbreitung durch den Raum und ihre Modification besteht in der Verschiedenheit der Grösse und Figur. Da nun diese Attribute und ihre Modificationen keine Thätigkeit einschliessen, so folgt, dass die Materie etwas bloss Passives ist. Daher kann aus ihr keine Thätigkeit abgeleitet werden und insbesondere keine Perception, da diese ein Thun involvirt. Denn aus jeder an sich genommenen

Sache kann nichts anderes deducirt werden, als die Verschiedenheiten ihrer sie constituirenden Attribute (p. 463.). — Ist nun diese erste Materie etwa ein wirkliches Wesen neben den Monaden, in welchem sie vielleicht wie Fische in einem Teiche umherschwimmen oder in welches sie eingetaucht sind? Nach manchen Aussprüchen könnte es so scheinen, denn Leibniz redet gern vom Körper unter dem Bilde eines Teiches voll Fische. Allein dem widerspricht geradezu seine eigene Erklärung. Die erste Materie ist ihm nur das Princip der Resistenz oder das primitive passive Vermögen, welches nicht in der Ausdehnung besteht, sondern in der Exigenz der Ausdehnung, d. h. welches erfordert wird, um die Ausdehnung zu erklären.

Sie ergänzt als passives Vermögen die Entelechie oder das primitive active Vermögen zu einer vollkommenen Substanz oder (geschaffenen) Monade. Sie ist daher jeder Entelechie wesentlich und hängt ihr unzertrennlich an, da sie das passive Vermögen der ganzen vollständigen Substanz ist; und Gott selbst kann die Substanz dieser ersten Materie nicht berauben, da er sonst aus ihr einen *totum purum actum* machen würde, was er selbst allein ist (p. 436. 440. 456.). Diese erste Materie, welche der Entelechie beständig anhängt, ist aber nicht als ein unendlich kleiner Theil der Materie zu denken, denn dergleichen giebt es nicht (p. 436.). Und um jeden Gedanken daran, dass diese erste Materie, welche jeder geschaffenen Monade eigen ist, eine Ausdehnung der Monaden involvire, abzuschneiden, eliminirt Leibniz aus ihrem Begriffe die Merkmale der Masse, der Antitypie und der Ausdehnung (p. 440.) und behält zuletzt bloss den des passiven Vermögens. Worin nun aber dieses bestehe, wird später erklärt werden.

Zunächst ist noch die zweite Materie oder die *materia vestita*, der Körper, die Masse, zu betrachten. Diese Masse ist ebenso wenig eine Substanz wie die erste Materie, sondern eine Verbindung einer Monade mit mehreren anderen, ein Aggregat von Substanzen oder ein reales aus den Monaden resultirendes Phänomen (p. 451. 456. 457.). Ein solches Aggregat hat zwar eine arithmetische Einheit, aber keine metaphysische (688.). Es wird also zwar als Ein Ding gezählt, aber in Wahrheit ist es nicht ein Eins, sondern Vieles. Daher ist die Substanz eines Körpers keine wahrhafte Substanz, da diese einfach und unausgedehnt ist, sondern sie ist nur ein wahres Phänomen.

In der zweiten Materie bringt Leibniz dann noch einen Unterschied zwischen der s. g. körperlichen Substanz und der Masse an. Jene besteht in einer einfachen Substanz oder Monade (d. h. einer

Seele oder einem Analogon der Seele) und einem mit ihr vereinigten organischen Körper; diese aber ist ein Aggregat körperlicher Substanzen, wie ein Käse zuweilen aus einem Zusammenfluss von Würmern besteht (p. 678.). —

Die weiteren Ausführungen Leibnizens über die Körperwelt hängen hauptsächlich von der oben angeführten absolut ersten factischen Wahrheit ab, nach welcher immer diejenige Combination existirt, wonach soviel als möglich existirt, und von dem, was er der göttlichen Allmacht und Weisheit für geziemend hält (p. 99. 132. 687.).

Daraus folgt aber, dass es keine Leere in der Welt giebt, sondern Alles voll von Körpern ist, auch entspricht es der Allmacht Gottes, dass die Körper wirklich ins Unendliche getheilt sind (p. 184.). Daher besteht nicht allein jeder Körper, sondern auch jeder Theil eines Körpers aus unendlich vielen Monaden. Ueberall sind Monaden oder active Principien in der Materie zerstreut, und daher ist die ganze Natur organisch und von dem allerweisesten Schöpfer zu bestimmten Zwecken geordnet, und in ihr ist nichts Rohes, wenn auch unseren Sinnen bisweilen nur rohe Masse erscheint. Niemals ist ferner eine Monade von einem organischen Körper befreit. Denn wenn derselbe auch in einem beständigen Flusse besteht, indem einige Bestandtheile weggehen und andere an ihre Stelle treten, wie beim Schiffe des Theseus, so führen doch die Entdeckungen der ausgezeichnetsten Beobachter über die Umwandlungen des thierischen Lebens auf den Gedanken, dass kein lebendiges Wesen, überhaupt keine organisirte Substanz jemals entsteht, noch gänzlich vernichtet wird, sondern die Erzeugung nur eine Vermehrung des schon bestehenden Organismus und der Tod nur eine Involution oder Verkleinerung desselben ist. Alles ist nur Entwickelung oder Einwickelung des schon und immer Bestehenden (p. 125.). Die Organisation der Körper aber besteht darin, dass jeder Körper eine Monade hat, deren Wahrnehmungen und Strebungen ihm entsprechen, dass er aber in seinen Theilen auch wieder solche Monaden hat, die auch mit ihrem organischen Körper dem Hauptkörper dienen und so fort ins Unendliche. Und nichts Anderes ist die ganze Natur, deren Feinheit ins Unendliche geht (678.). Denn in jedem kleinsten Theile der Materie ist eine Welt voll lebender Wesen, Entelechien und Seelen, jeder Theil ist gleichsam ein Garten voll Pflanzen oder ein Teich voll Fische, und jeder Theil einer Pflanze und jedes Glied eines Thieres, jeder Tropfen seiner Flüssigkeiten ist wieder ein solcher Garten und ein solcher Teich. Und obgleich Erde und Luft zwischen den Pflanzen

und das Wasser zwischen den Fischen weder Pflanzen noch Fische sind, so enthalten sie doch dergleichen, wenn auch in unbemerkbarer Feinheit, so dass nichts Steriles und Todtes und kein Chaos in der ganzen Natur ist (p. 710.).

Nicht allein aber die einzelnen Naturkörper sind bis ins unendlich Feine organisirt, sondern auch das ganze Universum ist ein einheitlicher Organismus. Denn wenn aus der prästabilirten Harmonie folgt, dass jede einzelne Monade zu allen anderen Beziehungen hat oder alle anderen mehr oder weniger deutlich ausdrückt, so verhält es sich auf ähnliche Weise auch mit den zusammengesetzten Dingen. Denn da Alles voll ist, so ist die ganze Materie mit einander verbunden. Jeder Körper wird nicht nur von den ihn unmittelbar berührenden afficirt, sondern vermittelst dieser auch von den entfernteren und somit von allen. Dass aber dieser Zusammenhang des Universums ein nach bestimmten Gesetzen geregelter ist, wonach z. B. die geschaffene Monade den zu ihr gehörenden Körper (d. h dessen Entelechie sie ist) deutlicher ausdrückt als die übrigen, folgt aus der unendlichen Weisheit der Schöpfers (p. 710.).

## § 42.

In allen diesen Ausführungen über die Körperwelt spricht Leibniz so, als ob die Aggregirung der Monaden zu Körpern nicht eine blosse Erscheinung sei, sondern unabhängig von der auffassenden Intelligenz bestände, dass also einige Monaden mit einander in einem näheren räumlichen Verhältnisse ständen als mit anderen und dieses besondere räumliche Verhältniss unabhängig von seiner Auffassung in einer Intelligenz wirklich existire. Dies folgt auch aus seinen Aeusserungen über das Verhältniss der Seele zum Körper. Denn wenn man fragt, wie es möglich sei, dass Körper und Seele auf einander wirken, so giebt man dem Körper mit der Seele gleichen Existenzwerth und hält ihn nicht für eine blosse Erscheinung, die keine andere Existenz als in der Seele hat. Mag man nämlich einen reellen oder bloss ideellen Causalnexus statuiren, so kann von einem solchen nur zwischen Substanzen und Substanzen oder zwischen Zuständen derselben Substanz, nicht aber zwischen Substanzen und Phänomenen die Rede sein.

Nachdem Leibniz aber die Monaden für das allein wahrhaft Seiende (*ὄντως ὄντα*, p. 445.) erklärt hatte, musste er die ganze Körperwelt mit Allem, was sich auf sie als solche bezieht, namentlich also auch die räumliche Ausdehnung, Ordnung und Bewegung,

für blosse Erscheinung halten. Und das thut er auch wirklich. Denn wenn er auch sagt, die Körper seien reale, geregelte und wohl begründete Erscheinungen, *phaenomena semimentalia,* oder auch mit sich übereinstimmende Träume (p. 680. 436. 595.), so besteht doch diese Realität der Phänomene eben nur in ihrer Deutlichkeit und ihrem übereinstimmenden Zusammenhang mit sich selbst und mit anderen Phänomenen (p. 443.).

Sind also die Körper Phänomene, so muss auch das ein Phänomen sein, dass sie Aggregate von Substanzen sind. Denn wären sie wirklich unabhängig von unserer Auffassung im Raume aggregirt, so würden sie wirklich im Raume existiren, wenn auch nicht in dem s. g. sinnlichen, so doch in einem intelligiblen. Und sollten sie in demselben wirklich einen Körper ausmachen, dem eine continuirliche Ausdehnung zukommt, so würde man sich nicht von den Schwierigkeiten des Continuums befreien können, da ein solches nicht aus Puncten zusammengesetzt werden kann (p. 703. 741.). Demgemäss erklärt nun auch Leibniz: wenn nichts Substantielles ausser den Monaden existirt und wenn das Zusammengesetzte nur ein Phänomen ist, so ist auch die Ausdehnung nur ein solches, welches nicht aus den Monaden, sondern aus Erscheinungen resultirt, die zugleich coordinirt sind, womit alle Zwistigkeiten wegen der Zusammensetzung des Continuums aufhören (p. 741.).

Daher läugnet er endlich alle räumliche Zusammenstellung der Monaden und damit überhaupt alles Verhältniss derselben zum Raume. Die Monaden haben an sich nicht einmal eine Lage unter einander, nämlich eine reale, die mehr wäre als eine Ordnung der Phänomene. Jede ist eine besondere Welt, und sie stimmen durch ihre Phänomene zusammen, ohne irgend eine andere Verbindung und Zusammenhang (p. 681.). Daher führt er auch die Realität der Bewegung auf eine blosse Veränderung der Phänomene zurück und hält die Erklärung aller Phänomene allein durch die unter sich übereinstimmenden Perceptionen der Monaden, abgesehen von der körperlichen Substanz, für die gründliche Einsicht in die Dinge für sehr nützlich. Bei dieser Erklärungsart wird der Raum zur Ordnung der coexistirenden, wie die Zeit zu der der successiven Phänomene. Es giebt auch keine räumliche Nähe oder Entfernung der Monaden, und sagen zu wollen, sie wären in einem Puncte zusammengehäuft oder im Raume zerstreut, hiesse sich gewisser Erdichtungen unseres Geistes bedienen, indem wir uns gern vorstellen wollen, was allein begriffen werden kann. Bei dieser Betrachtuug kommt keine Ausdehnung oder Zusammensetzung des Continuums vor und verschwinden alle Schwierig-

keiten wegen der Puncte. Daher, setzt er hinzu, habe er schon früher gesagt, dass die Schwierigkeiten wegen der Zusammensetzung des Continuums dazu aufforderten, die Sachen ganz anders zu betrachten (p. 682.). Es dürfe also ebenso wenig gesagt werden, dass die Monaden Theile der Körper wären, sich berührten, Körper zusammensetzten, als man dies von Puncten und Seelen sagen dürfe.

Weit entfernt also, den Raum etwa für eine unbewegliche Substanz oder für das Attribut einer Substanz zu halten, hält er ihn nicht einmal für eine Ordnung der Coexistenz der Monaden, sondern nur für eine der Phänomene; er ist ihm nur ein ideelles Continuum (p. 461.), und ohne die Dinge (die Phänomene) genommen, ist er nichts Wirkliches (p. 772.). Denn so lange die Theile in der Ausdehnung nicht durch wirkliche Phänomene bezeichnet sind, bestehen sie nur in der Möglichkeit. Wenn man aber alle möglichen Puncte als wirklich in dem Ganzen existirend setzt, was man sagen müsste, wenn dieses Ganze etwas aus allen seinen Ingredienzen zusammengesetztes Substantielles wäre, so geräth man in ein unentwirrbares Labyrinth (p. 703.).

Nach diesen Auseinandersetzungen können die Körper nicht wirklich Aggregate der Monaden sein, so dass sie aus diesen als ihren letzten Elementen beständen; denn dann müssten die Monaden wirklich eine Lage unter einander im Raume haben, und man müsste ein Continuum wirklich aus Puncten zusammensetzen können, was Leibniz für absurd erklärt. Damit werden also alle Körper, alle Bewegung, aller Mechanismus mit seinen Gesetzen nur zu Erscheinungen herabgesetzt, es sind nur ideelle Dinge. Der Ursprung aller dieser Phänomene kann allerdings nur in den Monaden, dem wahrhaft Seienden, liegen, aber nur insofern, als nach der prästabilirten Harmonie Alles, was in der Seele geschieht, auch mit dem zusammenstimmen muss, was ausser ihr geschieht. Ausser ihr geschieht aber nichts, als in anderen Monaden. Daher genügt es, dass das, was in einer Seele geschieht, sowohl unter einander sich entspricht, als auch dem, was in jeder anderen Seele oder Monade geschieht (p. 683.).

## § 43.

Hiernach kann nun endlich gesagt werden, was die Reden von der ersten und zweiten Materie in dem monadologischen System eigentlich bedeuten. Die erste Materie ist nur das Princip der Passivität der Monaden. Eben weil die geschaffenen Monaden beschränkt und unvollkommen und keine Gottheiten sind, können sie das, was in dem Flusse ihres inneren Geschehens durch das in der

unendlichen Menge der anderen Monaden Geschehende bestimmt ist, nicht Alles deutlich, sondern nur auf verworrene Weise percipiren. Auf den deutlichen Perceptionen aber beruht ihre Activität oder ihre Herrschaft, auf den undeutlichen ihre Passivität oder Knechtschaft (p. 520.). Diese Nothwendigkeit nun, dass in jeder geschaffenen Monade undeutliche oder verworrene Perceptionen sind, ist das Princip der Passivität oder die erste Materie, welche den Monaden beständig anhängt. Und darum bedeutet auch die Freiheit Gottes von aller Materie nur das, dass er keine verworrenen, sondern nur deutliche Perceptionen hat.

Hieraus versteht man den kurzen Satz: das Leiden der Monaden liegt in den verworrenen Perceptionen, und das ist's, was die Materie und das Unendliche der Zahl einschliesst (p. 725.). Die Vollheit der Welt ohne alle Leere aber bedeutet, dass es unendlich viele Monaden giebt, die alle mit einander nach der prästabilirten Harmonie verbunden, d. h. deren inneres Geschehen auf einander von Anfang an berechnet ist. Gäbe es daher eine geschaffene Monade, die von aller Materie frei wäre, d. h. also von allen verworrenen Perceptionen, wodurch in ihr das ausgedrückt wird, was in den unendlich vielen anderen Monaden geschieht, so wäre sie von der allgemeinen Verbindung losgelöst, gleichsam ein Deserteur aus der allgemeinen Ordnung (p. 432.). Daher aber muss sie nicht allein jenes allgemeine Princip der ersten Materie haben, sondern auch stets mit einem ihr angehörenden Körper verbunden sein. Dieser ist nämlich ihr besonderer Standpunct, von welchem aus sie das Universum repräsentirt (p. 127.). Er besteht aber aus denjenigen Monaden, durch welche das Geschehen in der Seele zunächst bestimmt ist oder welche näher als die übrigen in ihr ausgedrückt sind (ibid.). Alle diejenigen Monaden also, welche in dieser näheren Beziehung zu dieser Monade stehen, machen das Aggregat von Monaden aus, welches wir einen Körper nennen. Und da nun jede Monade unter der unendlichen Menge derselben eine solche nähere Beziehung zu anderen Monaden hat, so hat jede einzelne ihren Körper, und hierin liegt der eigenthümliche Sinn dessen, dass die Körper ins Unendliche wirklich getheilt sind. An eine wirkliche räumliche Theilung oder Zusammensetzung ist hiebei nicht zu denken. Denn diese nähere oder entferntere Beziehung der Monaden auf einander ist keine räumliche, sondern besteht nur in der Ordnung der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit ihrer Perceptionen. Die Bewegung aber wird hienach ihre Erklärung in dem Flusse der Perceptionen finden müssen; denn dieser

bedingt, dass das Verhältniss jeder Monade zu den anderen, wonach sich die Abspiegelung jeder in jeder anderen richtet, ein stetig wechselndes ist. Daher ist der Körper jeder Monade niemals in Ruhe, sondern in beständigem Flusse. Dass aber aus diesem stets wechselnden Verhältniss der deutlicheren und verworrenen Perceptionen, worauf Alles zuletzt hinauskommt, feste Gesetze des Geschehens, besonders der Bewegung, und ästhetisch und ethisch wohlgefallende Phänomene entstehen, wird auf die unendliche Kunst und Weisheit des Schöpfers zurückzuführen sein, welcher diese durchgängige Verbindung der Monaden geschaffen hat. Diese Verbindung aber ist nicht eine räumliche, sondern nur eine innere Zusammenstimmung des unräumlichen Geschehens in allen Monaden. — Dieser letzte Gedanke führt jedoch über das Gebiet der allgemeinen Metaphysik hinaus und in die Theologie hinein.

Vorab mögen aber noch einige Bemerkungen über diejenigen Hauptbegriffe, welche die Grundlage der Metaphysik Leibnizens bilden, und die Darstellung seiner Psychologie folgen.

§ 44.

Die Grundlage der Monadenlehre bilden folgende Gedanken:

1. Das im Raume Ausgedehnte kann als solches nicht das wahrhaft Seiende sein. Denn die Ausdehnung ist nur die continuirlich fortgesetzte Wiederholung einer Qualität. Diese selbst also ist an sich nicht ausgedehnt. Oder mit einer anderen Wendung: das Zusammengesetzte muss aus Einfachem als seinen letzten Elementen bestehen. — Dieser Gedanke ist vollkommen richtig, so bald man annimmt, dass das Zusammengesetzte als solches eine absolute, nicht bloss eine phänomenale Realität besitzt. Hievon geht auch Leibniz aus. Aber wenn er sich zuletzt zu dem Satze führen lässt, dass die Körper eben nur Phänomene sind, so entzieht er jenem Satze sein Fundament. Vollständig sicher kann daher die Monadologie nicht auf diesem Grunde ruhen. Für die Unräumlichkeit des Seienden müssen andere Beweise gesucht werden.

2. Die Substanz, d. h. das wahrhaft Seiende, kann nichts von sich abtrennen und in andere Substanzen hinüberschicken, noch etwas Fremdes in sich aufnehmen. — Dieser Satz ruht bei Leibniz, wie bei Des Cartes, dem ersten Erfinder desselben, auf dem Begriffe der Substanz als einem Dinge mit vielen Merkmalen, wobei diese Merkmale die näheren Bestimmungen, Modificationen, der Substanz sind, also ihr inhäriren. Nun kann eine Modification sich nicht von ihrer

Substanz loslösen, weil sie dann eben keine Modification derselben mehr sein würde, sondern selbst eine Substanz wäre, die unabhängig von Anderem existirt. Denn das Sein einer Modification ist nur ein *inesse;* verlöre sie dieses, so hätte sie ein selbständiges Sein, das aber, wenn sie in einer anderen Substanz angekommen wäre, wieder zu einem *inesse* würde. — Das ist an sich vollkommen richtig, beruht aber in dieser Gestalt wieder auf einem unrichtigen Fundamente. Denn dieser Begriff der Substanz ist nur durch eine Verwechselung mit dem logischen Begriffe des Subjects entstanden, welches durch seine Prädicate als ein Dieses bestimmt wird, abgelöst aber von diesen Prädicaten unbestimmt ist; eine Ansicht, die bei Aristoteles zu dem Gegensatze zwischen Materie und Form geführt hatte. Es muss also für jenen richtigen Satz ein anderes besseres Fundament gesucht werden, und das kann nur geschehen, indem man das Wesen oder die Qualität der Substanz nicht mehr in Gemässheit des logischen Verhältnisses des Subjectes zu seinen Prädicaten denkt. Das aber wird nicht anders geschehen können, als dadurch, dass man die Qualität eben selbst als das setzt, was ist, und nicht als ein dem Seienden inhärirendes Merkmal.

3. Die Substanz muss eine bestimmte Qualität haben und diese ist als eine ursprüngliche Kraft zu denken. — Die erste Hälfte dieses Satzes ist selbstverständlich richtig; die zweite aber ist durchaus falsch und ruht auf einer Nachwirkung der angeblichen Verbesserung der platonischen Ideen durch Aristoteles, der seine s. g. Formen oder das, was ihm das bestimmte Wesen der Dinge war, als das in der Materie Wirkende setzte. Wird aber die Qualität des Seienden ursprünglich als eine Kraft gedacht, so wird dadurch nothwendig eine Relation auf etwas Anderes, auf das zu Bewirkende, in das Seiende hineingetragen, welches doch absolut gesetzt werden sollte. Denn nun kann das absolut Seiende doch nur unter der Bedingung sein, dass es sich auf etwas Anderes bezieht. Ausserdem aber hebt sich der Gedanke, dass die Monaden Kräfte sind, bei Leibniz, wenn auch unbewusst, wieder auf. Der Begriff der Kraft hängt mit der Vorstellung von dem *influxus physicus* zusammen und zwar näher damit, dass man bei seinem eigenen Wirken auf Anderes einen Widerstand dieses Anderen wahrnahm, den man überwinden musste. Wo kein Widerstand ist, da ist auch für das Wirken keine Kraft nöthig. Das ist auch der Gedanke, von welchem Leibniz ausgeht, indem er aus dem Widerstande, welchen ein Körper dem anderen bei der Bewegung leistet, schliesst, dass die Körper nicht bloss passiv, sondern mit Kraft

begabt sind. Nun sind aber seine Monaden ursprünglich innerlich so construirt, dass in ihnen nach einer bestimmten Regel ein continuirlicher Fortgang von einer Perception zur anderen geschieht, ohne dass etwas vorhanden ist, was diesen einmal so geordneten Fortgang hemmen könnte. Denn wenn auch innerhalb dieses beständigen Flusses sich etwas ereignet, was eine Hemmung sein möchte, so liegt dies in der besonderen ursprünglichen Anordnung dieses Flusses selbst, gehört zu seiner besonderen Art, ist aber nicht etwas, was ihn selbst in seiner Eigenthümlichkeit hemmte und daher durch eine Kraft zu überwinden wäre. Folglich verwandelt sich die s. g. Kraft der Monaden in ein bloss continuirliches Geschehen in ihnen, zu dessen Ablauf keine Kraft erforderlich ist. Wenn nun aber gar dieser continuirliche Fluss des Geschehens in seiner Besonderheit das eigenthümliche Wesen, die Natur oder Qualität einer Monade ist, so ist sie selbst eben nur dieses Geschehen oder Werden, und dieses besondere Werden ist eben das, was sie ist. Dass dieses Geschehen in ihr sei, ist eben nur eine Redensart; denn es ist nun kein bleibendes Was mehr gesetzt, dessen Zustände dieses Geschehen ist, während es selbst bleibt, was es ist. Somit wird endlich auch der Begriff der Substanz aufgehoben, der von jeher ein unveränderlich Bleibendes und Beharrendes bezeichnet hat, und es wird eine Ansicht vorbereitet, nach welcher das Werden, Thun und Denken selbst das Seiende sein soll. Freilich geht dahin nicht die Absicht Leibnizens. Er glaubt dabei doch noch eine *creatura permanens absoluta, quae adeo neque est actio, passio neque relatio est* (p. 730.) festhalten zu können, indem er sich dadurch täuschen lässt, dass er logisch der Monade das Geschehen als Prädicat zuschreibt und in ihr also ein Subject oder eine Substanz zu haben glaubt, welcher das Geschehen als ein Merkmal zukomme. Sobald aber diese Täuschung fällt und man doch den Satz festhält, dass das Seiende ursprünglich ein Wirkendes sei und darin seine Natur bestehe, so befindet man sich in der Metaphysik des absoluten Werdens. —

## 3. Die Psychologie.

### § 45.

Leibniz geht in seinen phychologischen Ansichten anfänglich von dem Dualismus des Des Cartes aus, welcher Körper und Seele als zwei vollkommen heterogene Substanzen gesetzt hatte, und redet auch gewöhnlich in dualistischen Ausdrücken. Körper und Seele

lässt er ganz verschiedenen Gesetzen folgen, jenen den mechanischen, diese den moralischen; er lässt in der Körperwelt die *causa efficiens*, in der Seele die *causa finalis* herrschen und läugnet, wie schon erwähnt, jeden reellen Einfluss beider auf einander, da er nur einen durch die prästabilirte Harmonie vorherbestimmten ideellen Causalnexus zwischen den Substanzen kennt. Dennoch hat er in der That durch seine Monadenlehre jenen Dualismus zwischen Seele und Körper überwunden. Denn der Körper ist ihm nicht mehr eine heterogene Substanz neben der Seele, sondern er ist zu einem Phänomen herabgesunken; die wirkende Ursache hat ihren Bereich nur in den Phänomenen und hängt von den Zweckursachen ab, da die Gesetze der Bewegung aus der Wahrnehmung des Guten und Schlechten oder aus dem, was das Schicklichste ist, hervorfliessen (p. 678.). Die alleinigen Substanzen in der Welt sind Monaden und sind sammt dem Geschehen in ihnen wesentlich gleichartig. Denn alle haben eine repräsentative Natur, d. h. das Geschehen in ihnen besteht aus Perceptionen und der Tendenz von einer Perception zur anderen, so dass die Zustände aller Monaden dem analog sind, was wir in der Seele Vorstellen und Begehren nennen. Daher ist jede Monade, nicht etwa bloss die menschliche Seele, ein Spiegel des Universums je nach ihrem Standpuncte. Der Unterschied zwischen den Monaden ist nur ein gradueller je nach der Deutlichkeit oder Verworrenheit ihrer Perceptionen, wenn auch dieser Unterschied zwischen den vernünftigen Seelen oder Geistern und den in die Materie eingetauchten Formen, die nur verworrene Perceptionen haben, ein so grosser ist, dass jene einer höheren Ordnung angehören und gleichsam im Vergleich mit ihnen kleine Götter sind, da sie nach dem Bilde Gottes gemacht sind (125.). Gottes Perceptionen nämlich sind sämmtlich deutliche.

Aus dieser Ansicht folgt nun von selbst, dass das geistige Leben nicht aus der Materie oder dem Körper zu erklären ist, und also der Materialismus verworfen werden muss. Aber auch die innere Erfahrung soll diese epikureische Lehre widerlegen, nämlich durch unser Bewusstsein vom Ich, welches sowohl die Vorgänge im Körper wahrnimmt als auch diese Wahrnehmung selbst, welche nicht aus Gestalten und Bewegungen erklärt werden kann (p. 185.). Dieses Ich nämlich macht die reelle und physische Identität aus (p. 106.); nicht freilich die Erscheinung dieses Ich, das empirische Selbstbewusstsein, sondern das Ich an sich (p. 280.). Leibniz scheint also die empirische Identität des Selbstbewusstseins nur als ein Phänomen des Ich an sich zu betrachten und in diesem die unaufhebbare

Identität und Einheit der Seele selbst zu sehen. In diesem Gedanken spinnt sich die bei Kant und noch mehr bei Fichte später so bedeutsame Unterscheidung zwischen dem reinen und dem empirischen Ich an. — Die Unsterblichkeit der Seele versteht sich aus ihrer Einfachheit von selbst; da sie keine Theile hat, so kann sie auch nicht in Theile aufgelöst oder nicht zerstört werden (p. 464.).

Von besonders wichtigem Interesse für die Psychologie sind die näheren Aeusserungen über die Perceptionen. Da jede Entelechie, sagt Leibniz, eine innere Veränderung hat, welcher gemäss auch die äusseren Actionen sich ändern, so ist die Perception nichts anderes, als die Repräsentation der äusseren Veränderung in der inneren, oder die Repräsentation des Zusammengesetzten in einem Einfachen, also eine Menge in einer Einheit (p. 464. 466.) Denn das Aeussere sind die zusammengesetzten Körper. Diese Correspondenz des Inneren und Aeusseren oder die Vorstellung besteht nun zwar nicht in einer völligen Aehnlichkeit derselben mit ihrem Objecte, aber doch in einer Art der Beziehung der beiderseitigen Ordnung auf einander, wie eine Ellipse in gewisser Hinsicht einem Cirkel ähnlich ist, dessen Projection auf einer Ebene sie ist; denn es muss eine exacte und natürliche Beziehung zwischen dem Projectirten und der Projection geben (p. 231.). Die Vorstellungen von den äusseren Dingen und Vorgängen sind daher weder exacte Abbilder derselben noch von Gott willkürlich der Seele gegebene Vorstellungen, die gar keine Beziehung auf die Beschaffenheit der Objecte hätten.

Von diesem Begriffe der Perception, in welchem nur die Correspondenz des inneren Vorgangs mit dem äusseren liegt, ist nun das Bewusstsein von diesen Vorstellungen oder die Apperception zu unterscheiden und als ein Zusatz zu der blossen Perception oder der Empfindung *(sentiment)* anzusehen (p. 706.).

Auf welche Weise aber dieser Zusatz entstehe, wird von Leibniz nicht gefragt, wie denn seine Psychologie überhaupt sehr Vieles im alten Dunkel lässt.

Da nun die Seele ein Spiegelbild des Universums ist, also Alles, was in den unendlich vielen Monaden geschieht, in ihr repräsentirt sein muss, so muss in der Seele eine unendliche Menge von Perceptionen beständig vorhanden sein. Die Möglichkeit einer solchen Menge in einem Einfachen vertheidigt Leibniz durch seine schon angeführte Berufung auf die Erfahrung, dass wir in jedem geringsten Gedanken eine Menge bemerken, die sein Object einschliesst. Die Folge jener unendlichen Menge von Vorstellungen ist die Unmög-

lichkeit, dass sie in der Seele beschränkter Creaturen insgesammt deutlich sein können. Während nun die Monaden, deren Aggregat die Körper sind, nur undeutliche Perceptionen haben, besitzen die menschlichen Seelen neben den confusen auch deutliche; jedoch kann ein endlicher Geist weder die Welt noch sich selbst vollkommen deutlich erkennen, weil die Materie ins Unendliche getheilt ist, und der Geist eben die Materie vorstellt (616.). (Dies ist auch der Grund, weshalb die Analyse der factischen Wahrheiten niemals zu Ende geführt werden kann.) Jede Seele kennt das Unendliche, kennt Alles, aber nur verworren (p. 717.). Damit nun die Menschen, wie auch die Thiere, nicht in einem beständigem Zustande einer Betäubung sind, hat die Natur durch passend eingerichtete Organe ihnen sich auszeichnende und hervorgehobene Perceptionen gegeben; aber mit dem Unterschiede, dass die Thiere nur nach dem Gedächtnisse und starken Eindrücken handeln, der Mensch aber Geist und Vernunft besitzt oder Kenntniss auch von den ewigen und nothwendigen Wahrheiten hat. Hiedurch wird er auch zu reflexiven Acten befähigt, so dass er an sich selbst denken oder Selbstbewusstsein haben kann. Indem man aber an sich selbst denkt, denkt man an Sein, Substanz, Einfaches, Zusammengesetztes, Immaterielles, an Gott; und diese reflexiven Acte sind die vornehmlichsten Objecte unseres Nachdenkens (p. 707.).

Mit diesem Unterschiede zwischen Thier und Mensch hängt auch der Unterschied des empirischen und rationellen Verfahrens zusammen. Der Empirist glaubt, was er einmal als mit einander verbunden erfahren habe, sei auch immer verbunden. Die rationelle Erkenntniss aber schreitet *a priori* durch Gründe fort, d. h. der Rationelle ist nur dann in seiner Erkenntniss sicher, wenn er nothwendige Gründe findet, dass die Sache sich nicht anders verhalten kann. Wie die Thiere aber die Allgemeingültigkeit der Sätze nicht kennen, weil sie deren Nothwendigkeit nicht einsehen, so geht es auch den Empirikern. Denn wenn diese auch zuweilen durch Induction zu wahrhaft allgemeinen Sätzen geführt werden, so geschieht dies bloss *per accidens*, nicht aber kraft einer Folgerung (p. 464. sq.).

Aus diesem Unterschiede der deutlichen und verworrenen Vorstellungen fällt nun auch das rechte Licht auf den Sinn, in welchem Leibniz gegen Locke behauptet, dass dem Geiste gewisse Principien und Ideen angeboren seien und ihm nicht Alles von Aussen komme. Nach der Strenge des Systems stammen ja alle Vorstellungen ohne Ausnahme aus dem eigenen Fonds des Geistes, und nichts kommt

ihm von Aussen, daher müssen ihm streng genommen alle angeboren und keine erworben sein. Nun aber sind die verworrenen Vorstellungen freilich nicht reell, aber doch ideell von der äusseren Körperwelt verursacht; denn die Körper sind es, welche wir verworren vorstellen, und überhaupt alles Concrete; auch die bestimmte einzelne Seele kann nur verworren erkannt werden, da alles Concrete eine Unendlichkeit einschliesst. Daraus folgt, dass nur die abstracten Vorstellungen deutlich sind. Der Inbegriff dieser deutlichen Vorstellungen ist der *intellectus* oder die *cogitatio*, d. h. *perceptio cum ratione conjuncta.* Dieser Intellect oder Verstand aber, der allein die Fähigkeit hat, abstracte Begriffe zu bilden und mit ihnen zu operiren, ist allein das Eigenthum der menschlichen Seele und daher in keinem Sinne ihr von aussen gekommen, also ihr angeboren. Daher kann Leibniz sagen: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi intellectus ipse.* Denn wir selbst sind uns gleichsam angeboren. Dieser Intellect ist eigentlich die sich betrachtende Seele selbst, indem sie von den die äusseren Dinge repräsentirenden, verworrenen Perceptionen absieht und in ihrer Selbbetrachtung die abstracten Ideen des Seins, der Substanz u. s.w. findet. Daher findet Leibniz auch keinen unausgleichbaren Widerspruch zwischen seiner und der Ansicht Locke's, da ja dieser auch manche Ideen nicht aus der Sensation, sondern aus der Reflexion, d. h. der Selbstbeobachtung, stammen lasse. — Diese angeborenen Ideen sind folglich auch dem Verstande beständig gegenwärtig, wenn auch nicht beständig unserer Apperception, d. h. wir sind uns derselben nicht immer bewusst, weil wir häufig zerstreut und von Bedürfnissen occupirt sind; aber als natürliche Kräftigkeiten *(virtualités naturelles)* sind sie immer vorhanden und als solche auch immer von einigen Wirkungen begleitet (p. 196.).

Wie aber auf der einen Seite die verworrenen oder sinnlichen Vorstellungen es verhindern, dass die intellectuellen beständig von uns appercipirt werden, so geben sie auf der anderen uns auch Gelegenheit, jene angeborenen Ideen durch Aufmerksamkeit in uns zu entdecken (p. 195.). Wäre aber unsere Seele ohne sie leer, wie eine *tabula rasa*, dann wäre sie eigentlich nichts (p. 196.). — Dies letztere offenbar deshalb, weil Leibniz die ursprüngliche Qualität im Vorstellen sieht.

Auch sonst sind diese kleinen Vorstellungen, deren jede für sich unmerklich ist, von grosser Wichtigkeit. Denn obgleich sie nichts Auszeichnendes haben, üben sie doch in ihrer Vereinigung grosse Wirksamkeit aus. Um das Brausen des Meeres zu hören, muss man das Geräusch jeder einzelnen Woge vernehmen; denn hätte das einzelne

Geräusch keine Wirkung auf uns, so würden wir auch das von 10 000 Wogen nicht vernehmen. Sie sind es ferner, welche die Bilder von den sinnlichen Qualitäten, die klar in der Vereinigung, aber verworren in den Theilen sind, in uns bilden, diese Eindrücke, welche die uns umgebenden Körper auf uns machen und welche das Unendliche einschliessen. Vermöge derselben ist die Gegenwart voll von der Zukunft und belastet mit der Vergangenheit. Sie constituiren die Individualität, determiniren uns bei vielen Gelegenheiten, ohne dass wir es merken, und täuschen uns durch den Anschein einer Indifferenz des Gleichgewichtes, als ob es indifferent wäre, ob wir uns rechts oder links wenden. Auf ihnen beruht das Gesetz der Continuität, dass alles Geschehen durch unendlich kleine Grade sich vermehrt oder vermindert, und ebenso der Satz, dass zwei individuelle Dinge niemals gleich sind, weil nämlich jede Monade je nach ihrem Standpuncte die Welt anders abspiegelt und eben in Rücksicht darauf vom Schöpfer anders geschaffen ist (p. 197 sq.). —

Diese Aufmerksamkeit Leibnizens auf die kleinen, für sich unmerklichen Perceptionen ist der erste, freilich lange Zeit unbenutzt gebliebene Anfang, über die empirische Psychologie zu einer rationellen fortzuschreiten. Uebrigens aber bleibt bei ihm die alte Kluft, welche man zwischen der *αἴσθησις* und dem *νοῦς* befestigt hatte, noch gänzlich unausgefüllt, da auch er keinen wirklichen Fortgang von der Sinnlichkeit zum Verstande und der Vernunft zu finden weiss und somit die Möglichkeit des vernünftigen Denkens unerklärt lässt. Er bleibt eben noch ruhig bei dem empirisch gefundenen oder angenommenen Unterschiede stehen, dass in den bloss organischen Wesen bloss unbewusste Zustände sind, dass in den Thieren Vorstellungen mit Empfindung und Gedächtniss, in Menschen aber noch dazu vernünftiges Denken und Handeln sich finden, ohne Anstalt zu machen, die Entstehung dieser Unterschiede zu ergründen.

## § 46.

Auch hinsichtlich des Begehrens finden sich bei ihm beachtenswerthe Anfänge einer besseren Erkenntniss als in der gewöhnlichen Seelenvermögenstheorie, wonach man kurz und gut die Seele mit zwei verschiedenen Vermögen, des Vorstellens und des Begehrens, begabte. In der Begierde sieht er den Trieb, von einer Perception zu anderen fortzugehen; freilich kann die Begierde nicht immer ganz zu der vollen Perception gelangen, wohin sie strebt, aber sie erlangt doch immer etwas davon und kommt zu neuen Perceptionen. Und wenn in diesem Satze

noch die fortstrebende Tendenz etwas ausser den Perceptionen zu sein scheint, so verbessert sich Leibniz durch den anderen Satz, dass natürlicher Weise eine Perception nur von einer anderen herkommen kann, wonach die Ursache des Fortstrebens zu einer anderen Perception in dem Zustande der ersten zu liegen scheint (p. 706. sq.). Ist bei dieser Ansicht auch noch manches ungenau und unrichtig, so zeugt es doch von einem richtigen Blick, dass das Begehren eben in der Tendenz besteht, eine Vorstellung zu ihrer Ganzheit, also zum vollendeten Vorstellen zu erheben, dass dies niemals ganz gelingt und dass man bei diesem Vorgange zu neuen Perceptionen gelangt.

Von diesem allgemeinen Begriffe des Begehrens unterscheidet sich das Wollen dadurch, dass es eine Tendenz ist, welche unmittelbar aus der Apperception vom Guten und Uebeln ihren Ursprung hat. Wie nun aber eine solche Vorstellung des Guten und Uebeln entstehen könne, bleibt im Dunkeln, und zur Aufhellung dieser Frage leistet nichts die Eintheilung des Guten und Uebeln in das metaphysische, physische und moralische (p. 654. sq.).

Bedeutender als diese Bemerkungen über das Wollen sind Leibnizens Aeusserungen über die Freiheit des menschlichen Willens. Diese Freiheit besteht ihm darin, dass die Thätigkeit spontan und überlegt ist, also die Nothwendigkeit ausgeschlossen wird, was eben durch die Ueberlegung geschieht (p. 654.). Sie ist also ein Handeln nach der Vernunft, d. h. nach deutlichen Vorstellungen (p. 263. 520.). Eine andere Freiheit des Willens giebt es nicht. Freilich will man gewöhnlich darüber hinausgehen, indem man meint, um frei zu sein, müsse auch das Wollen selbst wieder von unserem Willen abhängen, allein das würde heissen, ins Unendliche immer einen Willen dem anderen vorsetzen (p. 255.). Ebenso wenig giebt es eine Freiheit des Gleichgewichts, wonach man sich ohne allen Grund und selbst wider alle Gründe, d. h. wider das Uebergewicht der Eindrücke und Neigungen, entscheiden soll. Freilich kann man sich solchen Neigungen entgegensetzen, aber nur indirect, indem man sich gegen sie waffnet, also durch andere Kräfte (p. 262.). Der Grund des Wollens aber kann nicht, wie der Engländer Clarke meinte, in einem blossen Wollen *(mere will)* liegen; denn wäre der Wille bei seiner Wahl durch nichts bestimmt, so wäre eine solche Wahl nur der blinde Zufall (p. 763.). Um aber den Vorwurf abzuhalten, dass der Geist dann beim Wollen sich passiv verhalte, wenn er durch Gründe bestimmt wird, die auf ihn wirken wie das Gewicht auf die Wage, verbessert Leibniz diesen Vergleich, indem er sagt, dass die Gründe,

wonach der Geist handelt, nichts ihm Fremdes sind, sondern seine eigenen Motive, d. h. seine Dispositionen zum Handeln. Würde er zuweilen schwächere Motive den stärkeren vorziehen, oder gar das Indifferente den Motiven, so würde er wider seine eigene Natur handeln. Denn seine Motive zum Handeln sind nicht bloss vernünftige Gründe, sondern auch Passionen und Neigungen (p. 764.). Bei allen seinen Handlungen ist er es also immer selbst, der da handelt. — So richtig diese Bemerkungen gegen den Indeterminismus sind, so mangelt doch bei Leibniz der Nachweis, wodurch der Mensch zum Handeln nach den deutlichen Vorstellungen gelange. Dass Leibniz den Indeterminismus verwerfen musste, verstand sich im Systeme der prästabilirten Harmonie von selbst. Denn innerhalb des festen Gefüges dieser Harmonie, in welchem das geringste Geschehen von Anfang an bis in alle Zeit hinaus fest bestimmt sein musste, konnte eine Freiheit keinen Platz finden, welche unabhängig von allem früheren und gleichzeitigen Geschehen in und ausser der Seele einen durchaus neuen Anfang setzen könnte, von dem aus eine durchaus neue Reihe des Geschehens abliefe.

Hiemit schien aber alle Freiheit des Handelns aufgehoben und eine völlige Nothwendigkeit desselben gesetzt zu sein. Diesem Einwande sucht Leibniz dadurch zu entgehen, dass er das Handeln aus dem Gebiete der Nothwendigkeit gänzlich hinausweist. Denn nothwendig ist das, dessen Gegentheil unmöglich ist, wie die nothwendigen Wahrheiten; aber die Wahrheiten, welche sich auf das wirkliche Geschehen beziehen, sind alle zufällig. Das ganze Universum hätte ja ohne inneren Widerspruch anders sein können, da Zeit, Raum und Materie absolut indifferent für alle möglichen Gestaltungen und Bewegungen sind (p. 447.). Eben deshalb bleibt das dem wirklichen Geschehen Entgegengesetzte immer möglich, denn es enthält in sich keinen Widerspruch, wie das Gegentheil der nothwendigen Wahrheiten, und bleibt damit immer in dem Reiche des Zufälligen oder der bloss hypothetischen Nothwendigkeit; d. h. das Geschehen ist unter der Voraussetzung der einmal von Gott getroffenen Wahl dieser Welt bestimmt und gewiss, aber deshalb weder gezwungen, noch absolut nothwendig. — Eine absolute Wahlfreiheit ist daher chimärisch. Gott und der vollkommene Weise wählen immer das Beste, und wäre das Eine weder besser noch schlechter als das Andere, so würden sie keins wählen (p. 448.). Von einem Zwange des Willens aber kann überhaupt keine Rede sein, da er nicht necessitirt, sondern nur inclinirt wird (p. 455.). — Ein Zwang würde nämlich voraussetzen, dass ein Wille

schon etwas Bestimmtes wollte und daran sich gehindert fühlte. Die Motive aber sind eben dasjenige, welches nicht einen schon vorhandenen Willen bestimmt, sondern einen bestimmten Willen erst erzeugt. Der Wille ist also weder einer absoluten Nothwendigkeit, noch einem Zwange unterworfen, trotzdem dass er in jedem Falle durch die vorhandene ganze Disposition des wollenden Geistes bestimmt ist. —

### 4. Die Theologie.

#### § 47.

Hinsichtlich der natürlichen oder philosophischen Theologie steht Leibniz mit seiner ganzen Zeit nicht allein von vornherein auf dem Boden des Theismus, sondern befindet sich auch noch in dem von der Scholastik überkommenen allgemeinen theologischen Zuge der Philosophie, wonach die Erkenntniss von Gottes Dasein nicht allein auf mit mathematischer Nothwendigkeit zu führenden Beweisen als auf ihrem sicheren Fundamente ruhen und damit ein integrirender Bestandtheil des strengen philosophischen Wissens, sondern auch das Hauptobject alles Erkennens, ja das letzte Erkenntnissprincip sein soll, von dem alle übrige metaphysische, physische und moralische Erkenntniss abhängt. Wäre dies Letztere in der That der Fall, so würde die Theologie Leibnizens an die Spitze unserer Darstellung haben treten müssen. Allein die metaphysischen Sätze Leibnizens, auf denen seine allgemeine Weltansicht ruht, sind ohne alle vorhergehende Erkenntniss Gottes durchaus verständlich, und er hat die in denselben vorkommenden Begriffe auch nicht aus dem Begriffe Gottes genommen. Hätte freilich die Philosophie die unmögliche Aufgabe, die vorhandene Welt von Urbeginn an nachzuconstruiren, und wäre ihr dazu der Begriff Gottes ein wirklich gegebener, so würde dieser an der Spitze aller Erkenntniss stehen müssen; dann wäre es aber auch gänzlich überflüssig, sein Dasein beweisen zu wollen. —

Leibniz nimmt nun zunächst den von Des Cartes verbesserten ontologischen Beweis des Anselmus wieder auf und glaubt, wenn man nur zuvor noch bewiesen habe, dass der Begriff eines vollkommenen Wesens möglich sei, so wäre das Dasein Gottes *a priori* geometrisch bewiesen (p. 177.). Indessen legt er dieser Ergänzung kein grosses Gewicht bei, da jedes Wesen so lange für möglich gehalten werden müsse, als seine Unmöglichkeit nicht bewiesen sei. Man thue aber besser, bei jenem Beweise Gott nicht als das vollkommene Wesen,

sondern als *ens a se* zu definiren, weil aus dieser Definition, die Möglichkeit eines solchen Wesens vorausgesetzt, seine Existenz von selbst folge. „Denn da das Wesen einer Sache das ist, was seine Möglichkeit ausmacht, so ist offenbar, dass durch seine Essenz existiren nichts anderes heisst, als durch seine Möglichkeit existiren" (ibid.).

Es ist aber um so auffallender, dass Leibniz sich bei diesem Beweise beruhigt, da er sonst recht gut weiss, dass die Existenz nicht zur Essenz gehört, sondern nur die Position derselben ist. Der Rathschluss Gottes, sagt er, die beste Welt durch das allmächtige Wort: es werde! zur Existenz zuzulassen, lässt die Dinge so, wie sie in der blossen Möglichkeit waren, und ändert nichts weder in ihrer Essenz oder Natur noch in ihren Accidenzen (p. 517.). Dies ist aber ganz der Satz, durch welchen Kant später den ontologischen Beweis umgestürzt hat, dass nämlich die Existenz nichts zum Wesen eines Dinges hinzuthut. Die Frage also, welches Wesen vollkommen sei, das bloss mögliche oder das wirkliche, hat gar keinen Sinn. Ebenso wenig Sinn aber hat es, aus einer beliebigen Definition eines Dinges schliessen zu wollen, es existire. Und hätte Leibniz den Begriff des *ens a se* seiner eigenen Vorschrift gemäss wirklich analysirt, so würde ihm der darin steckende Widerspruch schwerlich entgangen sein. — In besserem Lichte zeigt sich sein Scharfsinn bei der Verwerfung des anderen cartesischen Beweises, dass die Idee Gottes nur von ihrem Original herstammen könne. Denn er weist mit Recht darauf hin, dass es Ideen giebt, die, obwohl sie klar sind, dennoch kein Original haben, wie z. B. die eines *perpetuum mobile* (p. 374 sq.).

Der von Leibniz bestimmter ausgebildete kosmologische Beweis geht von dem Satze aus, dass die Welt oder die Gesammtheit der Dinge nichts in sich trägt, was ihr Dasein nothwendig mache. Denn Zeit, Raum und Materie sind gegen Alles indifferent und könnten ganz andere Bewegungen und Gestalten und diese in ganz anderer Ordnung in sich aufnehmen (p. 506.). Aus diesem Satze, in welchem die Materie ganz in dem alten Sinne des qualitätslosen, durchaus unbestimmten *ὑποκείμενον*, und Zeit und Raum als den besonderen Formen vorauszusetzende reine Formen gefasst werden, folgt nun, dass die Dinge sämmtlich zufällig sind; d. h. es ist kein Grund in ihnen vorhanden, weshalb sie nicht ebenso gut nicht sein als sein könnten. Nach dem Princip des zureichenden Grundes muss man also nach der Ursache dieser Welt fragen. Diese Ursache kann nun nicht in den Dingen, aus denen die Welt besteht, selbst liegen, da bei deren Analyse sich immer fort ins Unendliche andere Ursachen

zeigen, nach deren Ursache man wieder fragen muss. Der letzte oder der zureichende Grund muss also ausserhalb der Reihe dieser unendlich vielen zufälligen Dinge liegen. Daher muss er eine Substanz sein, die den Grund ihrer Existenz in sich selbst trägt, also nothwendig ist, d. h. nicht als nicht seiend gedacht werden kann, und in welcher alles Geschehen in der Welt wie in seiner Quelle anf eminente Weise enthalten ist. Und dieses Wesen nennen wir Gott (p. 506. 708.). — Ohne es zu bemerken, dass er durch den Begriff des Eminenten, welchen er hier nach Plotinus einführt, mit diesem nun auch jeden bestimmten Begriff von Gott auslöschen und alles Denken und Reden von Gott aufheben müsste, schliesst er vielmehr nur, dass diese oberste Substanz, als die Quelle von Allem, nicht allein einzig, sondern auch von schrankenloser Realität, d. h. Vollkommenheit, sein müsse, und dass die Dinge von ihr nicht allein ihre Existenz, sondern auch ihre Essenz haben, und daraus soll weiter folgen, dass, da in der Essenz derselben ihre Realität oder ihre Vollkommenheit besteht, sie von Gott nur ihre Vollkommenheiten haben, ihre Unvollkommenheiten aber nur von ihrer eigenen Natur, da diese nicht ohne Schranken sein kann, durch welche allein sie sich von Gott unterscheiden (p. 708.).

Nur eine andere Wendung dieser Gedanken ist es, wenn Leibniz in Gott das Absolute oder das wahrhaft Unendliche, d. h. qualitativ Unbeschränkte sieht und behauptet, dass in der Natur der Dinge die Idee des Absoluten der Idee der Grenzen, welche man hinzufügt, vorangeht, und wenn er daher das Wesen Gottes, d. h. seine Attribute, als ein solches Absolutes setzt. Seine Attribute sind folglich die Quelle der Ideen oder der Begriffe der Dinge, wie er selbst (d. h. sein Wollen) das Princip ihrer Existenz ist (p. 542. 244. 245.). Wieder eine andere Wendung desselben Gedankens ist es, wenn Leibniz sagt: Alle Monaden drücken nur ein und dieselbe Natur aus, Gott aber drückt Alles vollkommen aus (p. 444.), d. h. die Eine Natur, welche die Monaden ausdrücken, ist eben Gott selbst, der Inbegriff von allem Möglichen. Diese Eine Natur aber ist in jeder Monade nur unvollkommen ausgedrückt, weil jede sie entweder nur verworren oder wenigstens zum Theil verworren ausdrückt; in Gott aber ist diese Natur in vollkommener Deutlichkeit ausgedrückt. —

Wie dieser ganze Apparat von Begriffen, mit welchem Leibniz über Gott zu philosophiren unternimmt, nur ein Erbe der aus Aristoteles und Plotin zusammengeflossenen Scholastik ist, so beruht er auch nur auf dem alten Fehler, der in dem logisch classificirenden

Denken eine Erkenntniss der realen Verhältnisse des Seienden sieht. Das Absolute, welches Leibniz in der Natur der Dinge vorangehen lässt, ist nur der rein oder abstract gedachte Begriff, der nicht in der wirklichen Natur der Dinge, sondern in der logischen Classification den ihm untergeordneten Begriffen vorangeht. Macht man nun mit diesem Gedanken, dass die Dinge Limitationen Gottes sind, consequenten Ernst, so ist der Spinozismus oder Pantheismus die unausbleibliche Folge. Gott ist das real gedachte Allgemeine, dessen Modificationen die Dinge sind.

Leibniz sucht nun zwar dem Spinozismus oder Pantheismus zu entgehen. Aber anstatt die ganze Denkweise, von welcher dieser das Resultat ist, zu verlassen, sucht er ihm nur durch eine willkürliche Definition der Substanz zu entschlüpfen. Dieser Begriff ist bekanntlich daraus entstanden, dass man den gegebenen Merkmalen der Dinge im Gefühl, dass diese nicht das wahrhaft Seiende sein könnten, etwas unterlegte (*ὑποκείμενον*) oder unterstellte *(substantia)*, welches sie gleichsam tragen sollte. Sind nun diese Träger der Merkmale selbst nicht absolut, sondern müssen sie noch von etwas Anderem, nämlich ihrem Schöpfer, getragen werden, so sind sie nicht die letzte absolute Substanz, sondern dieser allein ist es, und jene verdienen nicht mehr in Wahrheit diesen Namen. Ist aber Gott in Wahrheit die alleinige Substanz, so sind auch die s. g. Substanzen der Dinge nur seine Merkmale, denen kein eigenes Sein, sondern nur das Sein Gottes zugeschrieben werden kann, womit der Pantheismus gegeben ist. Um nun dieser Folgerung zu entgehen, sagt Leibniz ähnlich wie Des Cartes, die Dinge seien zwar nicht im strengsten Sinne Substanzen, aber im Verhältniss gegen einander seien sie es doch, da jede Monade von den anderen unabhängig, also eine *creatura absoluta* sei. Diese Unabhängigkeit der Dinge von einander ihrem Sein nach wird aber noch nicht durch die Unabhängigkeit ihrer Begriffe von einander vollständig charakterisirt, wie Des Cartes und Malebranche meinten, indem sie das Denken und die Ausdehnung als das Wesen der creatürlichen Substanzen setzten und damit schon die Unabhängigkeit des Geistes und der Materie von einander gesetzt zu haben glaubten. Das hiess nur nach Leibnizens richtiger Meinung, Abstractionen als Substanzen setzen. Daher soll ihm nur das einfache concrete Subject, verbunden mit seinem essentiellen Attribute, welches das Subject vollständig macht, den Namen der Substanz verdienen (p. 691 sq.). Und wenn er damit seinen Begriff der Monade beschrieb, die ein einfaches unausgedehntes Seiendes sein soll, welches als sein

Wesen eine ihm eigenthümlich zukommende Kraft hat, die nicht die Kraft eines Anderen ist, so hatte er hiemit zwar den Begriff eines realen Wesens, wenn auch noch nicht ganz richtig, doch richtiger als jene bestimmt. Aber mit dem Satze, dass Gott allein im Grunde unabhängig von jedem Anderen begriffen werden müsse, hielt er dennoch die Thür zum Spinozismus offen, ohne freilich selbst einzutreten.

§ 48.

Nachdem Leibniz durch seinen kosmologischen Beweis das Dasein einer ihrem Sein nach ausserweltlichen, nicht in die Reihe der weltlichen Ursachen gehörenden Ursache gefunden und diese im Gegensatze gegen die zufälligen Weltwesen als die allein und zwar durch ihre eigene Möglichkeit nothwendige bestimmt hatte, suchte er nun auch die hauptsächlichsten Vollkommenheiten Gottes abzuleiten. Diese Ursache der Welt muss zunächst intelligent sein. Denn da diese Welt zufällig ist und also auch eine unendliche Menge anderer Welten ebenso gut möglich war und gleichermassen die Existenz prätendirte, so muss jene Ursache auf alle diese unendlich vielen möglichen Welten Rücksicht genommen haben, um diese wirkliche Welt aus ihnen auswählen zu können. Diese Rücksicht aber auf blosse Möglichkeiten kann nur ein Verstand nehmen, welcher die Ideen derselben hat, und die Auswahl kann nur ein Act des Willens sein. Nachdem Leibniz hierdurch die Persönlichkeit dieser Ursache gewonnen hatte (denn nach der herkömmlichen Definition ist eine Person ein Wesen, welches Verstand und Willen hat), legte er ihrem Willen nicht allein Macht bei, um dessen Wirksamkeit zu bezeichnen, sondern auch Güte, da der Wille nach alter Vorstellung immer auf das Gute geht. Und weil endlich diese Ursache sich auf Alles bezieht, muss sie an Macht, Weisheit und Güte unendlich sein (p. 506.). —

Ueber die ursprüngliche Entstehung der Dinge aus diesem absolut nothwendigen, einzigen und in jeder Hinsicht absolut vollkommenen Wesen lässt er sich der oben erwähnten absolut ersten Wahrheit unter den factischen Wahrheiten gemäss folgendermassen vernehmen:

Eben deshalb, weil etwas existirt und nicht vielmehr nichts, muss man anerkennen, dass die Essenz der Dinge oder ihre (innere) Möglichkeit an sich zur Existenz strebt und gleichsam eine Prätension zum Existiren hat. Daher hat alles Mögliche das gleiche Recht auf die Existenz, jedoch gemäss der Quantität seiner Essenz oder Realität,

d. h. nach dem Grade seiner Vollkommenheit. Daraus folgt weiter, dass von den unendlich vielen Combinationen und Reihen der möglichen Dinge eben diejenige existiren muss, durch welche die grösste Menge von Essenz oder Möglichkeit zur Existenz geführt wird. Hiegegen könnte man allerdings einwenden, dass jene Essenzen oder Möglichkeiten vor oder ausser ihrer Existenz nur Fictionen seien. Aber weder diese Essenzen noch die ewigen von ihnen geltenden Wahrheiten sind bloss fingirt, sie existiren vielmehr in einer Region der Ideen, nämlich in Gott, der Quelle aller Essenz und Existenz. Denn da Existirendes nur von Existirendem herrühren kann, so müssen die ewigen Wahrheiten in einem absolut nothwendiger Subjecte existiren, also in Gott, durch welchen sie, die sonst nur imaginär wären, realisirt werden (p. 417. sq.).

Diesen Ansichten gemäss, die ihren Ursprung aus dem falsch ausgelegten Plato und aus Aristoteles deutlich verrathen, lehrt Leibniz weiter, dass der Urheber der Welt, welcher nach dem Princip der Weisheit und Vollkommenheit handelt (d. h. nach jener absolut ersten unter den factischen Wahrheiten), unter den sämmtlichen Essenzen der Dinge oder den ewigen Wahrheiten diejenigen auswählt, durch deren Existenz die grösste Quantität von Essenz zur Wirklichkeit gelangen kann, und diesen vermöge seines allmächtigen Willens das Dasein giebt. Ist hiernach die Vollkommenheit oder der Grad der Essenz, durch welchen so viel als möglich compossibel ist, das Princip der Existenz, so ergiebt sich, dass Gott als das vollkommene Wesen unter den möglichen Welten die beste hat wählen müssen, und dass er dies gethan hat, zeigt der Effect, dass eben die vorhandene Welt existirt (p. 148. 506.). — Wie aber und wodurch sich die Existenz der möglichen Welten oder der sämmtlichen Ideen der Essenzen im göttlichen Verstande von der wirklichen Existenz unterscheide, sagt Leibniz nicht und würde es auch schwerlich haben sagen können, wenn die Ideen schon im göttlichen Verstande eine wirkliche Existenz haben. Er begnügt sich, von der wirklichen Schöpfung und Erhaltung der Welt nur in den bekannten Bildern der Emanation oder Production zu reden (p. 148.), denen er das einer Effulguration hinzufügt (p. 708.). Um aber nicht das Dasein der Welt nur in ihrem Anfange von Gott abhängen zu lassen, stellt er ihre Erhaltung als eine continuirliche Schöpfung oder als eine continuirliche Emanation oder eine Effulguration von Moment zu Moment dar (ibid.).

Offenbar sind diese theologischen Speculationen nicht auf dem Boden der Leibniz eigenthümlichen Metaphysik erwachsen, sondern

mit denen der alten griechischen Philosophen auf dem der populären Vorstellungen vom Sein und Wirken. Von seinem eigenen metaphysischen Satze aus, dass keine Substanz eine Wirkung aus sich herauslassen könne, sondern alle ihre Wirkung eine ihr immanente sei, war es unmöglich, dem Gotte, den er als Substanz und zwar als die absolut vollkommene Substanz oder Monade denkt, eine aus ihm herausgehende Wirkung beizulegen oder ihn als eine Quelle zu denken, aus der die Welt continuirlich hervorfliesst oder hervorblitzt. Hätte es seine eigene Bildung und die seiner ganzen Zeit, die trotz aller Bekämpfung der Scholastik von dieser noch wesentlich beeinflusst war, ihm erlaubt, diesen Gegenstand gründlich durchzudenken, so würde er schon zu der Einsicht haben kommen müssen, dass es dem Menschen nicht möglich ist, die populären Begriffe über Gottes Wesen und Wirken zu einer wirklich metaphysischen Erkenntniss oder zu einem widerspruchfreien Wissen, dessen Gegentheil logisch unmöglich ist, zu erheben.

Von seinem von aller Theologie unabhängig gewonnenen und wenn auch noch unvollkommen begründeten und mit manchen Fehlern behafteten, aber im Wesentlichen richtigen monadologischen Standpuncte konnte Leibniz nur Gebrauch machen, um den Spinozismus und allen ähnlichen Pantheismus als eine falsche Speculation nachzuweisen, die eben deshalb nicht im Stande ist, die moralisch allein würdige und nothwendige theistische Weltansicht umzustürzen.

In seiner berühmten Theodicee sucht Leibniz zunächst den schon angeführten Satz, dass Gott, als das vollkommene Wesen, die beste unter den möglichen Welten geschaffen habe, ausführlicher darzustellen und sodann, ausser einem Versuche, die menschliche Freiheit mit der Allwissenheit zu vereinigen, gegen die vom Vorhandensein des Bösen und des Uebels in der Welt hergenommenen Einwürfe zu rechtfertigen. Er will nämlich beweisen, dass Uebel und Böses überhaupt unvermeidlich ist, wenn einmal Creaturen da sein sollen. Denn der Creatur ist es, wie schon angeführt, wesentlich, limitirt zu sein, weshalb die Menschen nicht Alles wissen, sich täuschen lassen und andere Fehler begehen. Die Ursache des Bösen und des Uebels liegt also in der ideellen Natur der Creatur, diese ist aber nicht vom Willen Gottes, sondern vielmehr durch die ewigen Wahrheiten des göttlichen Verstandes bestimmt. Dazu hat das Formale des Bösen (d. h. das, wodurch es böse ist) überhaupt keine wirkende Ursache, es kann also auch nicht dem göttlichen Willen Schuld gegeben werden. Denn es besteht in der Privation, d. h. in dem, was die

wirkende Ursache nicht thut. Von Gott haben nämlich die Dinge nur ihre Vollkommenheiten; ihre Unvolkommenheiten haben sie von ihrer eigenen Natur, die ohne Schranken nicht begriffen werden kann. Hätte Gott also das Böse gänzlich vermeiden wollen, so hätte er gar keine Creaturen schaffen dürfen. Danach lehrt Leibniz, dass Gott mit seinem vorhergehenden Willen nur das Gute will, mit seinem nachfolgenden aber das Böse zulässt, um das Beste, was möglich ist, mit seinem definitiven Willen zu schaffen. Dass aber das Böse nur eine Privation ist, geht daraus hervor, dass der Wille seiner positiven Natur nach zwar nur auf das Gute im Allgemeinen und auf die Vollkommenheit geht, aber als endlicher und beschränkter Wille nicht das ganze Gut auf einmal wollen kann. In diesem Mangel liegt das Böse (p. 506—516.). — Der Mangel dieser Ansicht liegt zunächst in dem falschen alten Satze, dass der Wille an sich immer auf das Gute geht. In diesem Begriffe des Guten liegt aber die Amphibolie des Wohles und des moralisch absolut Löblichen versteckt. Daher wird das Wollen des sittlich Guten als eine ursprüngliche Eigenschaft des Willens erschlichen, weil in seinem nackten Begriffe nur das Streben nach dem die Begierde Befriedigenden enthalten ist, und also das von ihm erstrebte s. g. Gute möglicher Weise weder physisch noch moralisch gut sein kann. Ferner soll das Böse nur eine Privation, ein Nichtsein des Guten sein, obgleich das wirkliche böse Wollen ebenso positiv ist, wie das gute Wollen. Endlich aber muss das Böse hiernach ebenso ewig sein, wie die Creatur, da es auf deren ewiger Natur und nicht auf einer möglicher Weise aufhebbaren Beschränktheit derselben beruhen soll. Es giebt also keine Erlösung vom Bösen. — Die beste Welt Leibnizens oder sein Optimismus ist vielfach der Gegenstand des Spottes geworden; es ist ihm sogar von einem der leichtfertigsten Philosophen unseres Jahrhunderts, Schopenhauer, die Schmähung der Ruchlosigkeit nicht erspart. Mit Recht aber kann man dem grossen Manne nur den gelinden theoretischen Vorwurf machen, nicht genug bedacht zu haben, dass die optimistische Weltansicht, als Dogma, ausserhalb der strengen Beweise liegt. —

## 5. Die Ethik.

### § 49.

Während Leibniz in der theoretischen Philosophie das grosse Verdienst hat, zuerst in der Metaphysik sich von den dieselbe bis

dahin beherrschenden aristotelischen Begriffen der Materie und der Form, wenn er auch diese Worte beibehält, losgesagt und einer richtigeren Ansicht die Bahn gebrochen zu haben, so hat er sich dagegen in der von ihm mit geringerem Interesse bearbeiteten Ethik von dem herkömmlichen wohlmeinenden Eudämonismus noch gänzlich beherrschen lassen. Denn schwerlich wird es ein Verdienst sein, dass er seinen Nachfolger Wolf veranlasst hat, den Begriff der Vollkommenheit zum obersten ethischen Begriffe zu machen, zumal der Werth der Vollkommenheit für ihn in der dadurch erregten Freude oder Lust besteht.

Die Vollkommenheit aber umfasst nach Leibniz alle Erhöhung des Wesens oder der Kraft. Je grösser diese nämlich ist, desto mehr zeigt sich, dass Vieles aus Einem kommt. Diese Einheit in der Vielheit aber ist Uebereinstimmung, daher Ordnung und daher Schönheit, welche Liebe erweckt. Das Gefühl aber der eigenen Vollkommenheit der Seele ist die beständige Freude, welche keinen Keim künftiger Traurigkeit in sich hat (p. 672.). —

Nachdem auf diese Weise Ordnung und Schönheit aus dem Begriffe der Kraft, welche als Eine Vieles bewirkt, durch die Umsetzung des Begriffes des Vielen aus Einem in den der Einheit (d. h. der Uebereinstimmung) des Vielen erschlichen sind, wird nun weiter dieses Gefühl der Freude als das Gute bestimmt, und die drei Arten des Guten, das sittlich Gute *(honestum)*, das Angenehme und Nützliche zusammen auf die Lust zurückgeführt, wobei geradezu gesagt wird, das Sittliche bestehe in einer Freude des Geistes (p. 246.). Die Weisheit (Ethik) ist also die Wissenschaft von der Glückseligkeit oder vom Stande einer beständigen Freude (p. 671.). — Man sieht, dass Leibniz nicht über die alte trübe Verwirrung der Begriffe, welche einen Werth bedeuten, wie sie in der griechischen Ethik bemerkt ist, sich erhoben hat. Consequenter Weise hebt er endlich auch allen Unterschied zwischen der physischen und moralischen Vollkommenheit auf (da ja in der That die beständige Lust gar keine sittliche Vollkommenheit ist) und sagt: weil die Welt physisch oder metaphysisch die beste sei, so sei sie auch moralisch die vollkommenste, da die moralische Vollkommenheit für die Geister die physische sei (p. 149.). —

Diese Freude soll nun weiter nur dann eine beständige sein, wenn sie von der Erkenntniss herrührt und mit einem Lichte begleitet ist; dadurch entsteht im Willen eine Neigung zum Guten, d. h. der Tugend, wogegen das Vergnügen der Sinne ebenso leicht

zur Unglückseligkeit verhelfen kann (p. 672.). — Ist die Weisheitslehre eine Anweisung zum glückseligen Leben, so ist natürlich ihr Fundament der s. g. praktische Verstand, welcher die Mittel für die beständige Lust zu finden weiss, unter denen sich dann auch das sittlich Gute einen vorzüglichen Platz erwirbt. Wie sehr aber dieser nach eigener beständiger Lust suchende Verstand die sittlichen Ideen verunreinigt, ergiebt sich aus der Art, wie Leibniz das Wohlwollen oder die Liebe bestimmt.

Ist nämlich das Gefühl unserer Vollkommenheit das höchste Gut, so folgt, dass wir nur das lieben, was uns Lust gewährt. In dieser Liebe ist aber ein Unterschied zwischen dem *amor conquiescentiae* und *amor benevolentiae*. Die erste Art dieser Liebe ist das Gefühl, welches man gegen den uns Lust gewährenden Gegenstand hegt, ohne dass wir uns dafür interessiren, dass auch er Lust empfängt. Die Liebe des Wohlwollens aber besteht in dem Gefühle für denjenigen, der durch seine Lust uns Lust giebt. Bei der ersten Art haben wir nur unsere Lust vor Augen, bei der zweiten die des Anderen, aber nur insofern, als seine Lust die unsrige begründet. Denn wenn aus der Lust des Anderen keine auf uns zurückflösse, so könnten wir uns dafür nicht interessiren, weil es unmöglich ist, was man auch sagen möge, uns von dem eigenen Wohle loszumachen (p. 247.). Diese s. g. wohlwollende Liebe soll nun sogar, wie Leibniz uns einreden will, die uninteressirte Liebe sein. Denn, meint er, dabei sei doch eben das Wohl des geliebten Gegenstandes unmittelbar und letztlich und an sich unser Ziel, unsere Freude und unser Wohl (p. 790.). In diesem Satze ist aber kaum in den Worten der Widerspruch verdeckt, dass das Wohl des Anderen darum unser letztes Ziel ist, weil dieses unser eigenes Wohl ist.

Von diesem Wohlwollen macht nun Leibniz den Uebergang zur Gerechtigkeit durch einen Satz, welcher das Wohlwollen wieder einschränkt. Gut soll der sein, welcher Alle liebt, so weit es die Vernunft erlaubt. Und ohne zu sagen, worin diese Vernunft bestehe und welche Grenze sie dem Wohlwollen setze, bestimmt er nun die Liebe des Weisen, d. h. des Vernünftigen, als die Gerechtigkeit. Dann unterscheidet er drei Grade des Naturrechtes. Zuerst das strenge Recht, welches aus dem Princip, den Frieden zu wahren, entsteht und nur durch das Gebot, niemanden zu verletzen, das Elend verhütet (*justitia commutativa*). Ein höherer Grad ist die Billigkeit, die auch zu solchem verpflichtet, wozu man rechtlich nicht gezwungen werden kann, und gebietet, Allen zu nützen, so viel einem jeden zu-

träglich ist und so viel jeder verdient (*justitia distributiva*). Der höchste Grad des Rechtes aber ist die Frömmigkeit. Denn der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und an Gott, den Lenker des Universums, lehrt, dass alles Löbliche nützlich und alles Schändliche schädlich ist. Hieraus entspringt die *justitia universalis*, welche alle Tugenden in sich begreift (p. 118 sq.). — Man sieht leicht, wie in den beiden ersten Graden die Begriffe des Rechtes, des Wohlwollens und der Vergeltung oder Billigkeit durcheinanderfahren und dass in dem letzten der Eudämonismus nackt hervortritt. Von einem Fortschritt, welchen die Behandlung der ethischen Begriffe durch Leibniz gewonnen hätte, kann also nicht die Rede sein.

---

Anhang. Dass Leibniz zuletzt alle ethischen Begriffe unter der Gerechtigkeit zusammenfasst, ist eine Folge seiner Abhängigkeit von Aristoteles. Es ist dies aber für jene ganze Zeit charakteristisch, in welcher Einige die ganze Ethik sogar eine *jurisprudentia naturalis* nannten, und man allgemein das *jus naturale* auch alle Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und den Nächsten umfassen liess. Erst später wurde das Naturrecht auf das strenge Recht, welches man durch die ihm ursprünglich beiwohnende Befugniss zum Zwange von der übrigen Ethik abgrenzte, beschränkt.

Der bedeutendste Naturrechtslehrer zur Zeit Leibnizens ist Samuel von Pufendorf (1632—1694. *de jure naturae et gentium. Lund. 1672. de officio hominis et civis. 1673.*). Mit Hobbes und Spinoza legt er den Grund zu seiner Ethik in die Selbstliebe und das Streben der Selbsterhaltung. Weil aber der Mensch für sich allein ein hülfloses Wesen ist, kann er allein sich nicht selbst erhalten, er muss sich also mit seines Gleichen verbinden und sich gegen sie so verhalten, dass sie ihm nicht zu schaden, sondern zu nützen geneigt sind. Hieraus entspringt das Princip der Socialität. Alles, was der Mensch nun thun muss, um in der seiner Selbsterhaltung förderlichen Gesellschaft mit Anderen zu leben, d. h. alle seine Pflichten gegen den Nächsten umfasst die allgemeine Gerechtigkeit, die besondere Gerechtigkeit aber besteht in den Pflichten, welche der Nächste *suo jure* verlangen kann, d. h. welche erzwungen werden dürfen. Das sich daraus ergebende subjective Zwangsrecht wird nun in angeborenes oder erworbenes eingetheilt. Die angeborenen Rechte, welche im s. g. Naturzustande vorhanden sind, umfassen Leben, Leib, Glieder und natürliche Freiheit und Gleichheit, da niemand von Natur eine Herrschaft über einen Anderen oder einen höheren Rang hat. — Das

Eigenthum an Sachen entsteht dagegen durch eine Uebereinkunft, die wegen der *communio primaeva*, wonach Alle von Gott ein gemeinschaftliches Recht an Allem erhalten haben, nothwendig ist. Es gehört also zu den erworbenen Rechten, welche sich auf einen expressen oder einen stillschweigenden Vertrag gründen. Alle diese Rechte aber besitzen deshalb das Recht zum Zwange, weil sie uns ohne denselben nichts nützen würden. Und weil nun das Recht überhaupt nur dem Nutzen dienen soll, so wird auch der Staat nur als eine Zwangsanstalt betrachtet, die zur Sicherung der Rechte des Einzelnen errichtet ist. — Dass aber eine solche, auf den nackten klugen Eigennutz gegründete Ethik oder Pflichtenlehre nicht genüge, drückt Pufendorf durch die Unterscheidung des Naturrechtes von der moralischen Theologie aus. Jene soll den Menschen nur für dieses Leben, diese ihn für das ewige bilden. Das war wenigstens ein, freilich schwacher, Anfang der Einsicht, dass jene Grundsätze des Naturrechtes überhaupt nicht zur Bildung des Menschen taugen. —

## § 50.
## Schlussbemerkung.

Die philosophischen, besonders die theoretischen Gedanken Leibnizens haben auf die Entwickelung der nachfolgenden deutschen Philosophie ostensibel am meisten dadurch Einfluss gehabt, dass sie von Chr. Wolf, in ungenauer und oberflächlicher Weise aufgefasst, systematisirt wurden und unter dem Namen der Leibniz-Wolfischen Philosophie eine weitverbreitete Herrschaft ausübten, dann aber das Object darboten, welches Kant unter dem Namen der reinen Vernunft zu kritisiren unternahm.

Aber auch davon abgesehen finden sich bei Leibniz schon viele Spuren von den Gedanken, welche in den folgenden Hauptsystemen weiter ausgebildet sind, womit jedoch nicht gesagt sein soll, dass dies immer in directer Abhängigkeit von ihm geschehen sei, da die grossen Denker der Folgezeit selbstständig und eigenthümlich ihre Systeme ausgebildet haben. Hierüber mögen noch einige Andeutungen Platz finden.

Leibniz hatte mit seinen metaphysischen Grundgedanken den ersten wirklichen Schritt aus der Scholastik heraus gethan. Anstatt der bloss passiven Materie, welche durch eine von Gott ausgehende Bewegung geformt wird, setzte er einfache, unausgedehnte, qualitativ bestimmte Substanzen und begabte diese nicht mit an sich passiven Vermögen, die zum Wirken eines äusseren Anstosses bedürfen, sondern

fasste sie als spontan und beständig wirkende Kräfte, deren Folge die jeder Monade eigenthümlichen Zustände ohne irgend einen äusseren Einfluss von anderen geschaffenen Monaden sind, wie auch keine irgendwelchen reellen Einfluss auf die anderen ausübt. Dadurch wurde er veranlasst, die Körperwelt für ein blosses Phänomen zu erklären und die Meinung umzustossen, als ob der Raum eine Ordnung der Substanzen untereinander sei, und ihn ebenso wie die Zeit nur für eine ideelle Ordnung der Phänomene zu erklären, wie dies trotz späterer Auslegungen, die er erfahren hat, aus seinen eigenen deutlichen Aussprüchen unzweifelhaft hervorgeht, in denen er seinen Monaden alles räumliche Verhältniss unter einander abspricht. Wenn er nun zugleich den Raum und die Zeit an sich als indifferente Formen ansah, die jede beliebige Gestalt und Bewegung in sich fassen können, so liegen hier offenbar die Gedanken schon vorgebildet, welche bei Kant die Grundlage seiner Kritik der reinen Vernunft bilden. Sind die Körper nämlich nur Phänomene und sind Phänomene nirgend anders als in uns, den Subjecten, denen sie erscheinen, so sind auch Raum und Zeit als ihre Formen nur in uns; und haben die wahrhaft seienden Wesen, die Substanzen oder die Dinge an sich, gar kein Verhältniss zu Raum und Zeit, so können diese Formen auch nicht von jenen herrühren, sondern nur aus Gesetzen, welche ursprünglich in dem auffassenden Subjecte selbst liegen und von vornherein alle seine Auffassungen bedingen. Und dies ist eben Kant's Ansicht.

Leibniz hatte ferner viele oder vielmehr unendlich viele Substanzen angenommen, diese Vielheit aber nur theologisch durch den Gedanken begründen können, dass es des allmächtigen Gottes würdiger sei, Vieles zu schaffen, als Weniges oder gar nur Eines. Denn nachdem er allen reellen Einfluss der Substanzen auf einander geläugnet und alles Geschehen in jeder einzelnen Monade aus ihrem eigenen Grunde hatte entstehen lassen, so hatte er in seinen metaphysischen Gedanken keinen zwingenden Grund mehr, ausser der einen selbstbewussten Monade oder dem Ich noch andere Substanzen zu setzen, da alles Geschehen, welches das Ich in sich beobachtet, aus den ihm allein immanenten Gesetzen folgen soll. Dazu hatte er in der Qualität der Monade nicht ein in sich gleichsam ruhiges und fertiges Seiendes gesehen, welches zu seinem Sein gar keiner Veränderung bedarf, sondern eine stets wirkende Kraft, welche die Quelle eines stetigen Wechsels der inneren Zustände ist. Damit hatte er aber auch der Monade den Charakter eines wahrhaft Seienden genommen und ihr den eines stets nach bestimmten Gesetzen Werdenden ge-

geben; endlich aber diese Kraft näher als eine vorstellende bestimmt. — In diesen Gedanken sieht man die Spur jener nachkantischen Philosophie hervorleuchten, welche des Gedankens einer Substanz gar nicht mehr zu bedürfen glaubte, sondern nur des eines Thuns, und welche dieses Thun ebenfalls als ein geistiges Anschauen und Denken fasste. Im Besonderen erinnert an Leibniz der erste Begründer jener Philosophie, Fichte, welcher in strenger Consequenz auch nur sein eigenes Ich als das Seiende hätte setzen müssen, und der eben den Gesetzen oder Bedingungen nachspürte, nach welchen das Ich, als ein absolutes Thun, zum wirklichen Selbstbewusstsein wird. — Fasst man aber endlich die ersten Grundgedanken bei Leibniz auf, dass das wahrhaft Seiende als ein einfaches, unausgedehntes Wesen zu fassen sei, dessen Causalität nicht in einer reellen Mittheilung von seinem Wesen an andere bestehen könne, so ist hierin eine Aehnlichkeit mit der Metaphysik Herbarts nicht zu verkennen.

## § 51.

## Christian Wolf,

zu Breslau 1679 geboren, 1706 Professor zu Halle, von dort durch Cabalen der Theologen vertrieben, Professor zu Marburg 1723; nach Halle durch Friedrich den Grossen 1741 zurückgerufen; stirbt 1754. Hauptwerke: *Philosophia rationalis, s. Logica. Philosophia prima, s. Ontologia. Cosmologia generalis. Psychologia empirica. Psychologia rationalis. Theologia rationalis. Philosophia practica universalis. Jus naturae methodo scientifica pertractatum. Philosophia moralis.*

Wolf strebt, die Ansichten Leibnizens zu systematisiren, indem er die Begriffe in eine äusserliche logische Ordnung bringt, sie definirt und jeden Satz mit einer Demonstration versieht. Aber er vermeidet nicht allein die speculativen Folgerungen seines Meisters, auf deren Consequenz eben das Interesse der Leibnizischen Metaphysik beruht, sondern er hat auch gar keinen Begriff weder von einer inneren Kritik der Begriffe noch von den nothwendigen Beziehungen, mit welchen die Begriffe zusammenhängen, die er vielmehr durch seine äusserlich logische Systematik nicht selten zerreisst. Bei ihm ist alle eigentliche Speculation erstorben, und es hat daher die Verbreitung seiner Denkweise zum Verfall der Philosophie in die s. g. Popularphilosophie, d. h. in ein oberflächliches, gemächliches Raisonnement über allerlei Gegenstände, vorzüglich beigetragen. Diesem Verfall der Philosophie hat dann Kant ein Ende gemacht, indem er dem philosophischen Denken einen neuen und kräftigen Anstoss gab.

Alle Erkenntnisse zerfallen nach Wolf in historische (dessen, was ist und geschieht), philosophische (des Grundes dessen, was ist und geschieht), und mathematische (der Quantität der Dinge).

Die Philosophie ist genauer die Erkenntniss des Möglichen, in wiefern es sein kann; denn sie soll den Grund angeben, weshalb das Mögliche die Wirklichkeit erlangen kann. Zunächst zerfällt sie nach den erkennbaren Gegenständen in drei Theile: Theologie, Psychologie, und Physik.

Da aber ferner die Seele zwei Vermögen hat, das Erkenntniss- und das Begehrungsvermögen, und beide der Lenkung bedürfen, so ergeben sich zwei weitere Theile: die Logik, welche den rechten Gebrauch des Erkenntnissvermögens, und die praktische Philosophie, welche den des Begehrungsvermögens lehrt. Diese letztere zerfällt in die allgemeine praktische Philosophie (die Lehre von den allgemeinen Principien aller praktischen Theorie und Praxis), das Naturrecht (die Lehre von dem, was gut und schlecht ist), die Ethik, welche den Menschen im Naturzustande oder insofern er Mensch ist, die Politik, welche ihn im bürgerlichen Zustande, und die Oekonomik, die ihn in kleineren und einfacheren Verhältnissen betrachtet. Möglich ist auch eine Theorie der Künste, Technologie, und der freien Künste: philosophische Grammatik, Rhetorik und Poetik.

Da es auch Einiges giebt, was jedem Dinge gemeinsam ist, so giebt es auch eine Ontologie, welche von dem Dinge im Allgemeinen und von den allgemeinen Affectionen der Dinge handelt.

Unter der Physik ist die Kosmologie begriffen, deren allgemeinster Theil, die allgemeine Kosmologie, das lehrt, was der existirenden Welt mit jeder anderen möglichen Welt gemeinsam ist. Ontologie, Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie sind zusammen die Metaphysik. Die Physik handelt von den besonderen Körpern. Endlich giebt es noch eine Betrachtungsweise, welche die Zwecke der Dinge erklärt, die noch keinen Namen hat, aber Teleologie genannt werden kann. — Die logische Ordnung dieser Theile richtet sich danach, welcher Theil von den anderen seine Principien entlehnt.

Indessen wird des Lehrens wegen die Logik vorangestellt, obgleich sie ihre Principien der Ontologie und der Psychologie entnimmt. Dann folgt die Metaphysik und in ihr: Ontologie, allgemeine Kosmologie, Psychologie, Theologie. Die Psychologie zerfällt in empirische und rationelle, in welcher aus dem allgemeinen Begriffe der menschlichen Seele *a priori* ihre Vermögen abgeleitet werden. Ob der

Physik die praktische Philosophie vorausgeschickt wird oder umgekehrt, ist gleichgültig. Aber jedenfalls geht der praktischen Philosophie die Theologie voran, um die Pflichten gegen Gott begründen zu können, und der Teleologie und Technologie die Physik.

Die Logik zerfällt in theoretische und praktische, jene handelt der Reihe nach vom Begriff, vom Urtheil und vom Schluss; zu dieser gehört auch die Erfindungskunst. —

Die Ontologie oder die erste Wissenschaft, welche als solche die Principien aller anderen enthalten soll, hat nach Wolf zu ihren ersten (formalen) Principien den Satz des Widerspruchs und den des zureichenden Grundes. Diesen will er damit beweisen, dass, weil das Nichts keinen Grund enthalte, warum etwas sei, ein jedes einen Grund haben müsse, weshalb es sei und nicht vielmehr nicht sei. (Denn hätte es keinen Grund, so wäre das Nichts sein Grund.)

Nach Aufstellung dieser Principien folgt dann ein Katalog der allgemeinsten Begriffe, die allen Dingen entweder absolut oder unter gewissen Bedingungen zukommen, wobei zugleich die von Aristoteles und Leibniz entlehnten Namenerklärungen derselben gegeben werden. Dieser Katalog beginnt mit dem höchsten Gegensatze des Unmöglichen und Möglichen, lässt den des Bestimmten und Unbestimmten darauf folgen und gelangt dann zu dem Begriffe des Dinges *(ens)* überhaupt, welches als das in sich Mögliche oder als das, dem die Existenz nicht widerspricht, definirt wird. Dieses Mögliche, was existiren kann, ist nun die Essenz, und diese wird von den Essentialien constituirt, d. h. den (disparaten) Merkmalen, welche sich nicht einander (logisch) determiniren. Dann folgen die Attribute, d. h. die beständigen, von den Essentialien determinirten Merkmale der Dinge (diese sind also weniger allgemeine Begriffe als die Essentialien), und endlich die Modi oder Accidenzen, welche nicht von den Essentialien determinirt werden und daher einem Dinge unbeschadet seiner Essenz zukommen oder fehlen können.

Wolf beschäftigt sich hier nur mit einer logischen Classification der Begriffe, durch welche das gemeine Denken dasjenige, was es für Dinge hält, zu bestimmen pflegt. Ob aber ein solches Ding mit mehreren beständigen oder wechselnden Merkmalen als Ein wahrhaft Seiendes gedacht werden könne, lässt diese Ontologie gänzlich ununtersucht.

Indessen ist dieses *ens* auch nur erst ein mögliches, noch kein wirkliches. Damit es dieses werde, muss das *complementum possibilitatis,* die *existentia* noch hinzukommen. So lange es nun ein *ens in*

*potentia* ist, kann es seinen Grund in einem anderen, schon existirenden Dingen haben und ist dann ein *ens in potentia proxima;* existiren aber jene noch nicht, so ist es ein *ens in potentia remota.*

Soll dann aber zu diesem möglichen Dinge die Existenz, als Complement seiner Möglichkeit, hinzukommen, so muss die Bedingung erfüllt werden, dass es ein *ens omnimodo determinatum* ist. Es existiren daher nur *res particulares,* nicht die allgemeinen Dinge.

Hienach ist also die *essentia* des Dinges oder das bloss mögliche Ding ein noch nicht allseitig bestimmter, also mehr oder minder allgemeiner Begriff, welcher durch die vollendete Bestimmung zu einem wirklichen wird. Mit diesem Allen reproducirt Wolf nur den logischen Formalismus des Aristoteles, welcher durch die Kenntniss der logischen Verhältnisse der Begriffe eine Erkenntniss des Wesens der Dinge zu gewinnen glaubte.

Das wirkliche Ding wird nun zunächst in das zufällige und das nothwendige eingetheilt. Dieses hat den zureichenden Grund seiner Existenz in seiner Essenz oder seiner Möglichkeit; bei ihm ist also die Existenz ein Attribut; bei jenem aber ist die Existenz nur ein Modus oder ein Accidenz, welches ihm auch fehlen kann. Ein Satz, der dann einen vernünftigen Sinn haben kann, wenn nicht von Dingen, sondern von blossen Begriffen die Rede ist, dann aber auch nur besagt, dass kein Widerspruch in diesem oder jenem Begriffe entsteht, wenn man von ihm das logische Prädicat der Existenz nicht aussagt, was sich von selbst versteht. Ist aber von realer Erkenntniss die Rede, so ist es überhaupt Unsinn, von einem *complementum possibilitatis* zu reden oder einem möglichen Dinge die Existenz beilegen zu wollen oder nicht. Denn ein mögliches Ding ist eben Nichts ausserhalb seines Gedachtwerdens, es kann also die Existenz weder erlangen noch verlieren.

Nachdem das nothwendige Ding für die Theologie reservirt ist, folgt die allgemeinste Unterscheidung der wirklichen zufälligen Dinge in zusammengesetzte und einfache. Die Essenz der ersten besteht in der Art, wie ihre Theile zusammengesetzt sind. Von ihnen wird mit Leibniz auf die einfachen, d. h. von aller Quantität freien, geschlossen. Als Vorbereitung auf den Begriff der Substanz wird dann nach Aristoteles von den Veränderungen gelehrt, dass sie in dem Wechsel der Accidenzen bestehen, und dass der Grund der Veränderung entweder in dem Dinge selbst oder in anderen liegt. Hierin besteht der Unterschied zwischen Thun und Leiden. Jedes Ding hat daher eine *potentia activa* und *passiva.* Der Grund der Wirklichkeit einer Thätigkeit

ist die Kraft, aus welcher aber erst mit der Zeit das Wirken folgt, da die Ursache eher da sein muss, als die Wirkung. Hiemit ist der Begriff Leibnizens von der Kraft wieder aufgegeben und zu einer blossen Möglichkeit des Wirkens herabgesunken.

Diese Consequenz sieht jedoch Wolf nicht, sondern läugnet, dass die Kraft eine blosse Möglichkeit sei; sie bestehe vielmehr in einem continuirlichen Streben zum Wirken. Daher behauptet er trotz der zeitlichen Folge der Wirkung auf die Kraft: *posita vi ponitur actio.* Hienach wird nun die Substanz für ein *subjectum perdurabile et modificabile* erklärt, weil die Essenz bleibt und nur die Modi wechseln. — Dass hiemit nur eine Reihe von Namenerklärungen aufgeführt wird, der Gedanke aber an eine Untersuchung, ob und wie denn solche Dinge und solches Geschehen möglich sei, weit entfernt ist, liegt auf der Hand; und zum klaren Beweise, dass man sich hier nur in der Logik, nicht aber in der Metaphysik befindet, dient der Satz, dass die Modi der Dinge nur in Limitationen bestehen, womit deutlich genug gesagt wird, dass die Essenz der Dinge der allgemeine Begriff ist, der durch die Modi näher bestimmt oder eingeschränkt wird. Auf der anderen Seite aber wird mit der Uebersetzung dieser logischen Verhältnisse in metaphysische doch kein Ernst gemacht; denn sonst wäre der Spinozismus unvermeidlich gewesen. Von diesem ist aber Wolf weit entfernt.

Zum Beschlusse dieser Ontologie werden nach Aristoteles die *principia essendi, fiendi* und *cognoscendi* vorgeführt und mit jenem behauptet, dass die *causa finalis* die Ursache davon sei, dass die *causa efficiens* zum Wirken gelange. —

Während in der Ontologie Wolf in die aristotelische Denkweise fast gänzlich zurücksinkt, lässt er in den folgenden speciellen metaphysischen Disciplinen mehr leibnizische Gedanken hervortreten.

## § 52.

Die allgemeine Kosmologie erlangt gleich in ihrem ersten Satze die Erkenntniss von einem durchgängigen Causalzusammenhange des Universums durch eine blosse Namenerklärung: das hängt unter sich zusammen, von dem das eine den zureichenden Grund der Coexistenz oder der Succession des Anderen in sich enthält. Da nun erfahrungsmässig die Welt ein solcher in Zeit und Raum zusammenhängender Complex endlicher Dinge ist, so hängen alle Dinge in der Welt der Existenz nach von einander ab. Die übrigen wichtigsten Bestimmungen sind folgende:

Den Körpern wird eine passive und eine active Kraft beigelegt, jene die *vis inertiae*, diese die *vis motrix;* aus diesen beiden Kräften und der Ausdehnung sollen alle Veränderungen der Körper erklärt werden können. Diese beiden Kräfte sind aber nicht selbst Substanzen, sondern das Resultat der einfachen Substanzen oder der Elemente der Dinge, den *atomis naturae* (aber nicht *atomis materialibus*). Da aus diesen die Kräfte der Körper resultiren, so (?) müssen sie selbst mit Kraft begabt sein. Vermöge derselben sind sie in einer continuirlichen innerlichen Veränderung ihres Zustandes und zwar in der Weise, dass jeder gegenwärtige Zustand den Grund des folgenden in sich enthält und dass jedes Element zwar seine eigene Reihe der inneren Veränderungen besitzt, die aber zu dem übrigen Coexistirenden eine Relation hat, da die Elemente mit einander verbunden sind.

Die Frage, wie aus den unausgedehnten Elementen das Ausgedehnte entsteht, wird also beantwortet: Aus zenonischen, mathematischen Puncten resultirt allerdings kein Ausgedehntes, denn diese Puncte sind einander gleich, es liegt also in keinem ein Grund der Vereinigung mit dem anderen. Die wahren Elemente der Dinge aber, die *atomi naturae*, sind einander unähnlich, daher eins von dem anderen unterschieden, also (?) existiren sie ausser einander. Sie können aber auf keine andere Weise geeinigt werden, als insofern eins kraft dessen, was in ihm existirt, die Coexistenz eines anderen neben sich verlangt, und zwar gerade dieses und keines anderen. Denn aus einem Aggregate dieser Elemente kann keines herausgenommen und ihm ein anderes substituirt werden, so dass dieses Aggregat noch dasselbe bliebe. Durch diese Unzertrennbarkeit der Elemente wird das Aggregat ein Eins. Da nun die Elemente ausser einander und zugleich auf diese Weise mit einander vereinigt sind, so entsteht ein Ausgedehntes, denn das ist eben der Begriff des Ausgedehnten. Jedoch nehmen wir die Extension und Continuität der Körper nur verworren wahr, also sind sie nur Phänomene. Die ersten Aggregate der Elemente sind unsichtbare *corpuscula;* diese setzen sich zu abgeleiteten zusammen, aus denen die wahrnehmbaren Körper entstehen.

Die Vollkommenheit der Welt besteht darin, dass die particularen Gründe des Simultanen und Successiven sich endlich in einem allgemeinen Grunde auflösen. Die Unvollkommenheit im Einzelnen hebt die Vollkommenheit im Ganzen nicht auf; die Welt ist desto vollkommener, je grösser die Mannigfaltigkeit des Uebereinstimmenden ist. —

Die rationelle Psychologie findet die Gründe zu dem, was die empirische Psychologie aus Erfahrung weiss; — ein ganz neues Unternehmen, das aber auf die metaphysische Erklärung der Verbindung zwischen Leib und Seele sich nicht einlässt.

Zunächst wird die Immaterialität der Seele bewiesen. Da (nach der mechanischen Naturphilosophie) in den Körpern keine anderen Veränderungen als an Figur, Grösse und Lage der Theile möglich sind und einem Wesen nicht ein Attribut eines anderen Wesens beigelegt werden kann, welches seinen Grund nicht in den Essentialien desselben hat, so kann ein Körper nicht denken. Das Denkende, die Seele, ist also nicht materiell, also eine einfache Substanz. Als solche hat sie Kraft — die wohl von den Seelenvermögen zu unterscheiden ist, denn diese sind nur *nudae agendi possibilitates*, welche durch die Kraft verwirklicht werden — und da sie einfach ist, hat sie nur eine Kraft. Diese ist die *vis repraesentativa*, welche das Universum gemäss der Lage des organischen Körpers der Seele vorstellt. Die Seele stellt sich das Universum vor gemäss den Veränderungen, welche sich in den Sinneswerkzeugen ereignen. Denn es ist ein beständiges Gesetz, dass, wenn ein Object in einem Sinneswerkzeuge eine Veränderung hervorbringt, mit derselben in der Seele eine Empfindung coexistirt, welche durch jene Veränderung auf eine verständliche Weise erklärlich ist. Die Empfindungen sind also Wahrnehmungen äusserer Objecte. Da nun im Universum Alles in Verbindung steht, so stellt sich die Seele das Universum je nach der Lage ihres organischen Körpers vor. In dieser Vorstellungskraft besteht die Essenz der Seele und diese hat verschiedene Seelenvermögen, insofern ihre Vorstellungskraft auf verschiedene Weise modificabel ist. Aus der Natur der Seele als einer Kraft folgt, dass beständig andere und andere Perceptionen und also auch Begehrungen verwirklicht werden. Die Empfindungen sind Vorstellungen eines Zusammengesetzten in Einem. Aus der Erfahrung ist nämlich bekannt, dass die Objecte, welche wir uns vorstellen, Körper sind. Die sinnlichen Ideen sind also Bilder und daher den Objecten, welche sie vorstellen, ähnlich; denn sie sind eben Bilder der Objecte. Sie stellen nur Figuren, Grösse, Lagen, Bewegungen vor. Wenn aber mehrere verschiedene Empfindungen in eine verworrene zusammenfliessen, so erscheint die daraus entstehende Empfindung verschieden von denen, welche zusammenfliessen.

Wie Wolf hier trotz der angeblichen Ableitung *a priori* einem Empirismus huldigt, der voll von Erschleichungen ist, so gewinnt

er auch die folgenden phychologischen Begriffe nur auf empirischem Wege. Den Verstand erklärt er als das Vermögen, deutliche Vorstellungen zu erlangen; die Vernunft als dasjenige, die Verbindung allgemeiner Wahrheiten zu durchschauen.

Weil die Seele als Kraft das Streben hat, ihre Zustände zu verändern, so hat sie damit auch ein Begehrungsvermögen. Denn dieses besteht in dem Streben, eine gegenwärtige Vorstellung in eine vorausgesehene zu verändern. Ist eine vorausgesehene Wahrnehmung mit der Vorstellung der Lust verbunden, so wird das Streben *(percepturitio)* auf sie gerichtet; ist sie aber mit der Vorstellung des Abscheues oder der Beschwerlichkeit verbunden, so wird es von derselben abgelenkt. Die Affecte sind heftigere Strebungen. Der Wille ist das Streben, eine vorausgesehene Wahrnehmung hervorzubringen, insofern sie durch den deutlichen Begriff des Guten bestimmt wird. Daher will die Seele ihrer Natur nach das Gute, d. h. was ihren Zustand vollkommener macht. Die Seele ist frei, weil sie mit Vernunft begabt ist; denn insofern sie frei ist, wählt sie aus verschiedenem Möglichen, was ihr gefällt. Auf das Vorstellungs- und Begehrungsvermögen bezieht sich alles, was in der Seele geschieht. (Ein besonderes Gefühlsvermögen kennt Wolf noch nicht.) Beide werden in ein unteres und oberes getheilt; der Scheidungsgrund ist die Deutlichkeit der Vorstellungen. Zum unteren Erkenntnissvermögen gehören: Empfindung, Einbildung, Gedächtniss; zum oberen: Begriffe bilden, urtheilen, schliessen, also Verstand und Vernunft; zum unteren Begehrungsvermögen: das sinnliche; zum oberen: das vernünftige Begehren oder das Wollen und sein Gegentheil *(voluntas* und *noluntas)*. —

Die Seelen präexistiren in den präexistenten organischen Corpuskeln, ans denen der *foetus* im *uterus* gebildet wird; als einfache Wesen sind sie unvergänglich. Ihre Unsterblichkeit aber besteht in der Potenz, nach dem Tode im Zustande der deutlichen Vorstellungen und des Gedächtnisses zu verharren. Beweis: Der Uebergang aus dem Zustande der Präexistenz zu dem der jetzigen Existenz ist dem Uebergange durch den Tod in eine andere Existenz ähnlich. Wie dort der alte Zustand (der verworrenen Perception) blieb und ein neuer (der deutlichen Perception) hinzugefügt wurde, so wird auch beim Tode des Leibes der alte Zustand (der deutlichen Perception) bleiben und ein neuer hinzugefügt werden. —

Die natürliche Theologie will *a posteriori* und *a priori* die Existenz Gottes und dessen Attribute demonstriren. Der kos-

mologische Beweis geht von der Existenz der Seele aus, um auch für die Idealisten zu gelten. Wir existiren, also muss es dafür einen zureichenden Grund geben. Dieser muss entweder in uns oder in einem von uns verschiedenen Dinge liegen. Wenn das letztere, so wird man nur dann zu einem zureichenden Grunde kommen, wenn man bei einem Dinge stehen bleibt, welches den zureichenden Grund seiner Existenz in sich selbst hat. Also sind entweder wir selbst das nothwendige Ding oder ein anderes Ding ist es; also ein nothwendiges Ding existirt. Ein solches aber bedarf nicht der Kraft eines anderen Dinges zum Existiren, es existirt also durch eigene Kraft oder ist ein *ens a se;* es hat den Grund seiner Existenz in seiner eigenen Essenz oder es existirt deshalb, weil es möglich ist. Daher ist es ewig, unvergänglich, also nicht körperlich. Diese Welt kann es also nicht sein, auch nicht eins ihrer Elemente, denn die sind zufällige Dinge; auch unsere Seele kann nicht ein *ens a se* sein, denn ihre Natur bezieht sich auf diese Welt. Das nothwendige Wesen muss also ein von dieser Welt verschiedenes Ding sein. Kann nun die Existenz der sichtbaren Welt und der menschlichen Seelen ihren zureichenden Grund in einem einzigen *ens a se* haben, so können nicht mehrere angenommen werden. Unter Gott versteht man aber ein solches Wesen, in welchem jener zureichende Grund liegt, also giebt es einen Gott.

Der Beweis *a priori*, der ontologische, geht vom Begriff des vollkommensten Wesens aus. Unter Realität wird Alles verstanden, was irgend einem Wesen in Wahrheit einwohnt *(inest)*. Im vollkommensten Wesen sind alle compossiblen Realitäten im höchsten Grade. Die Existenz, sowohl die nothwendige als die zufällige, ist eine Realität, und zwar jene eine Realität des absolut höchsten Grades, also muss sie dem vollkommensten Wesen zukommen.

Als vollkommenstes Wesen ist Gott unbegrenzt oder unendlich; im Unendlichen aber ist Alles zugleich, folglich keine Succession und keine Veränderung; daher kann Kraft und Handlung nur *per eminentiam* ihm zugeschrieben werden; aus demselben Grunde ist in ihm die Vorstellung aller möglichen Welten nur ein einziger unveränderlicher Act.

Die illimitirten Realitäten in Gott sind, weil sie keine anderen voraussetzen, die *prima possibilia;* durch Limitationen derselben entstehen die *possibilia prima secunda*, aus deren Combinationen die Essenzen der begrenzten Dinge resultiren. Daher erkennt denn auch Gott alles von ihm Verschiedene, insofern er sich selbst erkennt.

Die allgemeine praktische Philosophie enthält die allgemeinsten Regeln für die Lenkung der freien Handlungen; sie umfasst die Principien des Naturrechtes, die Theorie der Motive für die Handlungen und die Theorie der Mittel, der Hindernisse und der Kennzeichen der Richtigkeit der Handlungen.

Das ethische Princip liegt bei Wolf in folgendem Satze: Wenn jemand deshalb handelt, damit er denjenigen Nutzen, welchen die Vermögen des Körpers und der Seele haben können, wirklich erreicht, so werden seine freien Handlungen durch dieselben Zweckgründe bestimmt, durch welche die natürlichen Handlungen bestimmt werden. In diesem Falle gehen seine Handlungen auf die Vollkommenheit des Menschen; die Handlung aber ist gut, welche uns und unseren äusseren Zustand vervollkommnet. — In diesem Satze tritt sofort der alte Eudämonismus hervor, indem das sittliche Handeln auf einen zu erreichenden Nutzen ausgehen soll, und daneben eine Reminiscenz an das stoische naturgemässe Leben. Die weitere Ausführung schliesst sich im Wesentlichen an die von Grotius und Pufendorf begonnene Ausbildung des Naturrechtes an. —

Die Bestimmung des Willens zu einer Handlung hängt vom Intellect ab, denn der Wille entsteht aus der deutlichen Vorstellung des Guten. Hierin liegt auch zugleich die Verpflichtung zu solchen Handlungen; denn dadurch stimmt das Motiv des Wollens mit dem Motiv, welches die Essenz des Menschen und der Dinge mit der Handlung verknüpft hat, überein. Diese natürliche Verpflichtung ist nothwendig und unveränderlich. Das Naturgesetz ist deshalb dasjenige, welches den zureichenden Grund der Verpflichtung in der Natur der Menschen und der Dinge erkennt. Das positive Gesetz, dessen verpflichtende Kraft vom Willen eines vernünftigen Wesens abhängt, kann zu nichts jenem Naturgesetze Widersprechendem verpflichten. Dasselbe Naturgesetz giebt uns das Recht, die Handlungen zu begehen, zu deren Begehung es uns verpflichtet, also auch zu den Mitteln, ohne welche wir dieser Verpflichtung nicht nachkommen könnten. Durch dieses Recht gebietet es aber Anderen, den Gebrauch unseres Rechtes nicht zu hindern, und giebt uns durch dieses Gebot ein Recht, dem zu widerstehen, der uns daran hindern will. So entsteht das Zwangsrecht. Bezeichnend ist der Satz: Die Menschen können durch Strafen verpflichtet werden; denn eine Handlung, welche mit einem *malum* verknüpft ist, wird selbst für eine *mala* gehalten. —

---

Die Wichtigkeit der Wolfischen Philosophie liegt einmal darin, dass sie das erste ausgearbeitete System ist, welches alle Disciplinen der Philosophie umfasst, sodann aber vornehmlich, weil sie der folgenden Periode die Begriffe und Sätze zugeführt hat, an denen diese theilweise ihre Kritik übt, die sie aber auch theilweise zum Fundamente ihrer eigenen positiven Arbeit macht. Und dies letztere ist nicht allein bei Kant der Fall, welcher direct aus der Leibniz-Wolfischen Schule herstammt, sondern auch bei seinen idealistischen Nachfolgern, die sich freilich weit über Wolf erhaben geglaubt haben. —

---

§ 53.

Anhang. 1. Die philosophischen Bestrebungen nach Wolf nehmen in Deutschland den Charakter einer populären Psychologie und Nützlichkeitsmoral an, so dass hier, wo nicht die culturhistorischen Wirkungen der Philosopie betrachtet werden, fast nichts von ihnen zu sagen ist. Als schwacher Vorläufer Kants möchte nur Tetens zu erwähnen sein. (Versuch über die menschliche Natur und ihre Entwickelung von Joh. Nic. Tetens, Professor der Philosophie in Kiel. 2 Bde. Leipzig, 1777.) Hier sind die Vorstellungen für sich noch nicht Ideen und Gedanken. Das Bild vom Monde ist nur die Materie zu der Idee von demselben; es fehlt ihm noch die Form. Die Idee enthält ausser der Vorstellung noch ein Bewusstsein, ein Gewahrnehmen und Unterscheiden, und setzt Vergleichungen und Urtheile voraus, sobald sie als eine Idee von einem bestimmten Gegenstande angesehen wird. Also nicht die blosse Empfindung bewirkt die Idee von einem Objecte, sondern die Denkkraft kommt hinzu. — Ebenso ist die Verbindung der Ideen (z. B. zwischen Ursache und Wirkung) ein Werk der Denkkraft, welche ihrer Natur gemäss diese Beziehungen der Ideen in uns zu Stande bringt; und die durch diese Operation in uns bewirkte Verbindung des Prädicats mit dem Subject ist weit mehr der Grund von der Ueberzeugung, dass unser Urtheil ein wahres sei, als die Ideenassociation aus der Empfindung. Alle Ideen und Begriffe sind bearbeitete Empfindungsvorstellungen, wie diese bearbeitete Empfindungen sind. — Diese noch unklaren und unbestimmten Sätze wird man bei Kant deutlich und bestimmt ausgearbeitet wiederfinden und zwar als die eigentlichen Grundlagen seiner Kritik der reinen Vernunft. —

2. Ebensowenig philosophischen Werth hat die s. g. französische Philosophie des vorigen Jahrhunderts; sie ist ein Nachklang Locke's

und der mechanischen Naturerklärung. Aus beiden erwuchs ein oberflächlicher Materialismus zum Schutze einer liederlichen Moral.

Condillac (1715—1780. *Traité des sensations. 2 vol. London et Paris, 1754.*) sucht alles geistige Geschehen auf sinnliche Empfindung als seine Quelle zurückzuführen. Er fingirt eine belebte Bildsäule, die zuerst nur einen Sinn, den Geruch, hat, und will daraus schon die meisten geistigen Operationen ableiten; dann lässt er die anderen Sinne successive hinzutreten, begeht aber dabei die gröbsten Erschleichungen. Die Bildsäule ist also zunächst für sich selbst nur ein bestimmter Geruch; die Gerüche sind für sie nur ihre eigenen Modificationen. Beim ersten Geruch wird die Fähigkeit zu empfinden gänzlich auf den Eindruck gerichtet sein, welcher auf ihr Organ gemacht wird: *voilà ce qui s'appelle attention!* Die Aufmerksamkeit hält den Geruch noch zurück, wenn auch der Körper nicht mehr auf das Riechorgan wirkt, und es bleibt je nach dem Grade der Aufmerksamkeit ein mehr oder weniger starker Eindruck: *voilà la mémoire!* Vermittelst des Gedächtnisses ist sie kein Geruch, ohne sich zurückzurufen, dass sie ein anderer Geruch gewesen ist: *voilà la personalité!* — Die Statue liebt nur sich selbst, denn die Sachen, die sie liebt, sind nur ihre eigenen Zustände! u. s. f.

Noch oberflächlicher ist das berüchtigte *système de la nature. (Système de la nature, ou des loix du monde physique et du monde moral. par M. Mirabaud etc. 2 vol. London, 1770.)* Das grosse Ganze, die Natur, resultirt aus der Vereinigung verschiedener Stoffe, ihren verschiedenen Combinationen und Bewegungen; und wiederum: die verschiedenen Systeme der Wesen, ihre besonderen Naturen, hängen vom grossen Ganzen ab. — Das Wesen der Natur ist zu wirken, sie würde aufhören Natur zu sein, wenn sie nicht wirkte. Also schliesst die Natur die Idee der Bewegung ein, denn örtliche Bewegung ist die Ursache alles Geschehens. Daher ist auf die Frage, woher hat die Natur ihre Bewegung empfangen? die Antwort: von sich selbst; denn sie ist das grosse Ganze, ausser welchem nichts existiren kann. Die Materie bewegt sich also durch ihre eigene Energie. — Da die Seele auf den Körper wirken kann, so muss sie selbst körperlich sein; denn wie kann ein Wesen ohne Ausdehnung Materie in Bewegung setzen? Alle Operationen, welche man der Seele zuschreibt, sind Veränderungen, den Nerven mitgetheilte Bewegungen, welche das Gehirn modificiren; folglich reagirt dieses und setzt die körperlichen Organe ins Spiel, oder vielmehr es wirkt auf sich selbst und wird fähig, in seinem eigenen Umkreis eine grosse

Mannigfaltigkeit von Bewegungen zu erzeugen, welche man mit dem Namen der intellectuellen Fähigkeiten bezeichnet hat. Der Gedanke ist die Wahrnehmung der Modificationen, welche unser Gehirn von den äusseren Objecten empfangen hat. —

Das fühlbare Ziel aller Bewegung ist Selbsterhaltung der Wesen; diese Tendenz nennt der Physiker: *gravitation sur soi*, der Moralist: *amour de soi*. Tugend ist Alles, was dem Menschen in Gesellschaft nützlich ist; denn die Erfahrung lehrt, dass die anderen Menschen ihm zu seinem Glücke nothwendig sind. Unsere Pflichten sind nothwendige Mittel zur Selbsterhaltung; darum binden sie uns, weil wir sonst das Ziel nicht erreichen. —

Anmerkung. Ph. Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie du XVIII. siècle, tom. I—III. Paris, 1864*, bietet eine ausführliche interessante Geschichte des äusseren Verlaufes dieser Philosophie, wogegen die eigentlich philosophische Ausbeute gering ist.

# Zweite Periode.

# Von Kant bis Herbart.

## § 54.

In der ersten Periode der neueren Philosophie hatten sich im theoretischen Theile derselben zwei verschiedene Richtungen herausgebildet, die man gewöhnlich mit den freilich nicht ganz passenden Namen des Empirismus und des Rationalismus zu bezeichnen pflegte. Jener, welcher von Baco von Verulam an in Hobbes, Locke und Hume die englische Philosophie beherrschte, verzichtete in weiterer Entfernung von der Scholastik und damit auch von der alten Philosophie auf eine Erkenntniss des wahrhaft Seienden oder des Wesens der Substanzen, indem er, ohne sich um einen nothwendigen Beweis für die Unmöglichkeit einer solchen Erkenntniss zu bemühen, sich damit begnügte, den Grund der Erscheinungen wieder in anderen Erscheinungen zu suchen oder die zusammengesetzten in einfache aufzulösen. Dabei aber kümmerte ihn wenig die Frage, wie solche Erscheinungen überhaupt möglich seien, sondern er setzte einfach mit dem gewöhnlichen Denken voraus, dass die psychischen Erscheinungen einerseits von Einflüssen der äusseren Dinge, andererseits von den Thätigkeiten der Seele herstammten. Der letzte Zweck dieser oberflächlich empirischen Untersuchung bestand darin, von den Erfahrungsthatsachen diejenigen Begriffe abzusondern, welche unwillkürlich oder absichtlich zur Erklärung dieser Thatsachen vom menschlichen Geiste gebildet sind, um den Erkenntnisswerth dieser Begriffe zu bestimmen, und man gelangte zuletzt dahin, ihnen allen solchen Werth abzusprechen.

Die speculativen Philosophen dagegen, deren Häupter Des Cartes und Leibniz waren, blieben näher an den Traditionen der Alten und glaubten durch genauere Bearbeitung der speculativen Begriffe, namentlich der Substanz und der Causalität, auf einem richtigeren Wege als jene über die Empirie zu einer nothwendigen Erkenntniss dessen, was wahrhaft ist und geschieht, sich erheben zu können und suchten daher das wahre Wesen der Seele oder des Geistes, der Körperwelt und des Schöpfers beider zu ergründen. —

Der Gegensatz beider Richtungen aber spitzte sich in den Sätzen zu, dass man auf Seiten der Empiristen behauptete, die Seele

empfange alle Ideen nur aus der sinnlichen Empfindung und der Beobachtung ihrer eigenen empirischen Thätigkeiten, während man auf der anderen Seite dagegen setzte, diese Meinung führe zur Aufhebung aller allgemeingültigen und nothwendigen Erkenntniss, da die Erfahrung nicht nothwendige, sondern nur zufällige Wahrheiten liefere. Es müssten daher im Geiste angeborene Ideen und Principien wenigstens als Dispositionen oder bestimmte Kräfte liegen, welche auch unbewusst sein Denken beherrschten.

In der praktischen Philosophie aber huldigten beide Theile gemeinschaftlich dem traditionellen wohlmeinenden Eudämonismus, der nur bei untergeordneten Geistern in Egoismus und Hedonismus ausartete. Nur in England setzte sich ein zuerst wenig beachteter und in seiner Tragweite wenig verstandener neuer Anfang der Ethik an, welcher diese nicht auf ein vernünftiges oder unvernünftiges Begehren, sondern auf ein dem ästhetischen Urtheil verwandtes willenloses Urtheil über den Willen zu gründen unternahm. —

Als dieser Stand der philosophischen Dinge dem mit eminenter Denkkraft und zugleich mit einem ursprünglich klaren sittlichen Blicke ausgerüsteten Geiste Kant's zum Bewusstsein kam, fühlte er sich getrieben, in theoretischer Hinsicht dem Zwiespalte jener philosophischen Ansichten dadurch ein Ende zu machen, dass er das Erkenntnissvermögen und insonderheit die s. g. reine Vernunft (cf. Leibniz) einer tief eindringenden Kritik unterwarf.

Diese führte ihn zu dem Resultate, dass der Friede zwischen jenen Ansichten, dem Dogmatismus und Skepticismus, wie er sie nannte, dadurch herzustellen sei, dass die Ansprüche des Dogmatismus auf ein die Erfahrung übersteigendes apodiktisches Wissen verneint werden, mit ihm jedoch gegen den Skepticismus ein solches nothwendiges Wissen innerhalb des Gebietes der äusseren und inneren Erfahrung behauptet werde. Und dieses Resultat gewann er dadurch, dass er mit dem Skepticismus behauptete, der mögliche Gegenstand der Erkenntniss sei nur die Erscheinung, nicht das Wesen der Dinge an sich, dagegen mit dem Dogmatismus annahm, dass im menschlichen Geiste ursprünglich allgemeine Gesetze oder Formen lägen, unter denen er die Erscheinungen nothwendig auffassen müsse. —

In der praktischen Philosophie aber trat er dem bisher alle Systeme beherrschenden Eudämonismus entgegen, indem er als der erste unter allen Philosophen das Unvermögen desselben, ein allgemein gültiges Gesetz für das sittliche Wollen und Handeln aufzustellen, nachwies, diesem daher alle empirischen, von der Lust und Unlust oder

dem Wohl oder Uebel entnommenen Antriebe nahm und als den alleinigen Antrieb die Achtung vor einem formalen Sittengesetz übrig liess. —

Wie Sokrates im Alterthum deshalb eine neue Periode der Philosophie begründet, weil er seinen Blick von den nach seiner Meinung unnützen und resultatlosen Speculationen über die wahre Natur der Dinge abzog und dagegen zum Frommen einer sittlichen Lebensführung nach einem Wissen in festen und unveränderlichen Begriffen rang, so ist in neuerer Zeit Kant der Begründer einer neuen Periode, weil er in ähnlichem Geiste durch seine Kritik des Dogmatismus und Skepticismus und seine Neubegründung der Ethik das Ziel vor Augen hatte, unnütze und nicht zu Ende zu führende Schulstreitigkeiten aus dem Wege zu räumen, um einen auf reine Sittlichkeit gegründeten und diese wiederum fördernden Glauben an die werthvollsten Ideale der Menschen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, gegen alle wissenschaftlichen Zweifel sicher zu stellen. — Ebenso haben diejenigen seiner Nachfolger, welche sich ihm, wenn auch in sehr verschiedener Weise, am nächsten anschlossen, Fichte und Herbart, ihre theoretischen Untersuchungen vornehmlich im Dienste einer wissenschaftlichen Grundlegung für die sittliche Lebensführung angestellt.

Auf welche Weise aber und aus welchen Gründen in der durch Kants kritische Philosophie hervorgerufenen Aufregung der philosophischen Geister die Ansichten wiederum aus einander gingen, kann erst später zur Darstellung kommen.

## § 55.

## Immanuel Kant,

geb. in Königsberg den 22. April 1724, gest. als Professor der Philosophie daselbst den 12. Febr. 1804. I. Kant's Werke, herausgeg. von G. Hartenstein. 10 Bde. Leipzig, 1828—39. und I. Kant's sämmtliche Werke, herausgegeben von K. Rosenkranz und Fr. W. Schubert. Leipzig, 1842. 12 Bde. Neue revidirte Ausgabe von Kant's Werken: I. Kant's Werke. In chronol. Reihenfolge herausgeg. v. Hartenstein. Leipzig, bei Voss. 8 Bde. 1867—68. Die wichtigsten philosophischen Schriften Kant's sind im Text angegeben; ausserdem sind besonders zu bemerken: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Königsberg, 1755. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798. Logik, herausgeg. von I. B. Jäsche 1800. —

Aehnlich wie bei Leibniz ist auch bei Kant in seinen theoretischen Ueberzeugungen ein früherer und späterer Standpunct zu unterscheiden. Anfangs bewegte sich sein Denken noch in dem Leibniz-Wolfischen Gedankenkreise, wenn er sich auch schon von einigen Fehlern desselben frei

gemacht hatte, bis er später, durch Hume angeregt, seine kritische Philosophie und damit seinen s. g. transcendentalen Idealismus ausbildete. Und wie Leibniz aus seiner früheren Periode manche Begriffe und Meinungen in die spätere mit hinüber nahm, so ist es auch bei Kant der Fall. Besonders ist in dieser Hinsicht seine empirische Psychologie zu beachten, welche im Wesentlichen der Wolf's gleicht, wenn auch zu dessen beiden Hauptseelenvermögen, dem Erkenntniss- und Begehrungs - Vermögen, noch das Gefühls - Vermögen hinzugekommen ist. —

Das Wichtigste seiner früheren Ansichten, die er in seiner *principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755) kurz und präcis niedergelegt hat, besteht in Folgendem.

Er nimmt mit Leibniz zwei Denkprincipien an, den Satz der Identität und des zureichenden oder determinirenden Grundes, und unterscheidet in dem letzteren den Grund, welcher bestimmt, warum etwas ist oder geschieht *(ratio Cur)*, und den, aus welchem eine Wahrheit erkannt werden kann *(ratio Quod)*. Aber er läugnet, dass etwas den Grund seiner Existenz in sich selbst haben könne, da es dann seine eigene Ursache sein müsste. Existirt etwas absolut nothwendig, so existirt es nicht wegen eines Grundes, sondern weil das Gegentheil undenkbar ist. Diese Undenkbarkeit des Gegentheiles ist aber nur der Grund, seine Existenz zu erkennen, nicht der Grund seiner Existenz. Da er hienach den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes verwerfen musste, so versuchte er dagegen einen anderen Beweis, in welchem er von dem Gedanken ausging, dass das Reale oder Materiale in unseren Begriffen von den in sich möglichen Dingen existiren müsse, weil uns sonst gar nichts zu denken gegeben wäre. Diese ganze Materie unseres Denkens oder das All der Realität müsse in einem einigen, durch keine Limitationen beschränkten Wesen existiren, also in einem *ens realissimum.* — Dieser übrigens werthlose Beweis, den Kant später selbst aufgegeben hat, wird hier nur deswegen angeführt, weil Kant den aus der früheren Philosophie entnommenen Grundgedanken desselben, dass Gott alle Realitäten, welche in den Dingen limitirt existiren, in sich enthalten müsse, auch später bei seiner Construction des Gottesbegriffes zum Grunde legt.

Wie Kant schon hier durch den Satz, dass das Sein bloss die absolute Position eines Dinges bedeute, aus der Denkweise seiner Vorgänger heraustritt, so trennt er sich von ihnen auch durch den anderen Satz, dass eine einfache Substanz, ohne allen Nexus mit anderen und sich selbst überlassen, völlig unveränderlich sei. Damit

wird nicht allein die Annahme Leibnizens, dass eine einfache Substanz ein inneres Princip der Thätigkeit habe und deshalb in einem continuirlichen Wechsel ihrer Zustände begriffen sei, und damit die Grundlage des Systems der prästabilirten Harmonie abgewiesen, sondern auch aller Idealismus, der ja auch das Ich, oder was er sonst als sein absolutes Princip setzt, als ein Thun denken muss, aus welchem ein continuirlicher Wechsel seiner Zustände folgt. — Hätte Kant diesen Satz festgehalten und mit seinem Scharfsinne dessen Folgen sämmtlich entwickelt, so würden diejenigen seiner Nachfolger, welche den Idealismus ausbildeten, sich nicht haben einbilden können, dass sie in seinem Geiste dächten. So aber zieht er nur die Folgerung daraus, dass, da alles Geschehen seinen Grund haben müsse und dieser nicht in einer Substanz allein liegen könne, eine indeterministische Freiheit der menschlichen Handlungen unmöglich sei. — Endlich hält er mit Wolf fest, dass Ort, Lage und Raum Verhältnisse der Substanzen zu einander sind; denn ohne ein Verhältniss einer Substanz zu einer anderen würde sie in keinem Orte sein. —

Der eben bemerkte Mangel einer ausführlichen Untersuchung über die Möglichkeit der Veränderung oder über die Causalität scheint nun hauptsächlich der Grund gewesen zu sein, weshalb die skeptischen Untersuchungen Hume's einen so bedeutenden Einfluss auf Kant gewinnen konnten, dass er durch dieselben bewogen wurde, sein früheres System zu reformiren. Ueber die Motive zu dieser Reformation giebt er selbst (in den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik, 1783) einen klaren Bericht.

Nach seiner Ueberzeugung hatte Hume unwidersprechlich bewiesen, dass es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, *a priori* eine nothwendige Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung darzuthun, weil es gänzlich unmöglich sei, abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas Anderes auch nothwendig sein müsse. Behielte nun Hume darin Recht, dass alle aprioristische synthetische Verknüpfung unmöglich sei, so würde davon auch die Mathematik betroffen, deren synthetische Sätze dann nicht mehr als nothwendige Erkenntniss, sondern auch nur als aus zufälliger Erfahrung abstrahirte Erfahrungssätze gelten könnten. Da aber die mathematische Erkenntniss eine unzweifelhaft nothwendige und allgemeingültige ist, und sie gänzlich auf synthetischen Sätzen *a priori* beruht, so schien ihm Hoffnung vorhanden zu sein, auch jenen Hume'schen Zweifel an der Nothwendigkeit der Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung zu lösen. Hiedurch veranlasst, vertiefte sich Kant in die Untersuchung in der

Weise, dass er zuerst versuchte, ob sich nicht Hume's Einwürfe allgemein vorstellen liessen, und er fand bald, dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung nicht der einzige sei, durch welchen sich der Verstand *a priori* Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr dass Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Es gelang ihm, der Zahl solcher Begriffe sich aus Einem Principe zu versichern, und er ging dann an die Deduction derselben, von denen er nun versichert war, dass sie aus dem reinen Verstande und nicht aus der Erfahrung entsprungen seien. Nachdem ihm diese Deduction — „das Schwerste, was jemals zum Behuf der Metaphysik hatte unternommen werden können" — gelungen war, konnte er dann den ganzen Umfang der reinen Vernunft in seinen Grenzen sowohl, als in seinem Inhalt vollständig und nach allgemeinen Principien bestimmen und also das Bedürfniss der Metaphysik befriedigen, ihr System nach einem sicheren Plane aufzuführen. — Nachdem er einen unvollkommenen Anfang der Darstellung dieser seiner neuen Ansicht in der Dissertation *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis 1770* gegeben hatte, trug er dieselbe in der berühmtesten aller philosophischen Schriften, der Kritik der reinen Vernunft, 1781 (2. Ausgabe 1787), in ausführlicher Vollständigkeit vor.

## § 56.

## Die Kritik der reinen Vernunft.

Die Philosophie ist nach Kant nicht ein blosses Glauben und Meinen, sondern ein Wissen, d. h. eine nothwendige (nicht anders sein könnende) und darum allgemeingültige Erkenntniss. Eine solche aber kann nicht auf inductorischem Wege erlangt werden, weil die Erfahrung auch durch die weitgetriebenste Induction nur das Zufällige oder das, was sich auch anders verhalten kann, lehrt. Die philosophische Erkenntniss oder die Metaphysik muss folglich in solchen Urtheilen bestehen, die nicht durch die Erfahrung gegeben sind.

Alle Erkenntniss nämlich besteht aus Urtheilen, und diese zerfallen in analytische und synthetische. In den analytischen ist das Prädicat schon versteckter Weise im Subject enthalten (z. B. alle Körper sind ausgedehnt), sie dienen also nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Verdeutlichung der Erkenntnisse.

In den synthetischen Urtheilen liegt das Prädicat ausserhalb des Subjectes, steht aber mit demselben in Verknüpfung. Solche synthetische Urtheile, wenn sie *a posteriori* gefällt werden (z. B. alle Körper sind schwer), haben keine Schwierigkeit, denn bei ihnen stützt

sich die Synthesis des Subjectes und Prädicates auf die Erfahrung. Anders verhält es sich aber mit den synthetischen Urtheilen *a priori*, in welchen dem Subject ein Prädicat hinzugefügt werden soll, welches weder in dem Subject enthalten ist, noch dessen Verknüpfung mit demselben durch die Erfahrung geboten ist. Wie komme ich z. B. dazu, in dem Urtheile: Alles, was geschieht, hat seine Ursache, von dem, was überhaupt geschieht, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen und den Begriff der Ursache, ob zwar in jenem nicht enthalten, dennoch als dazu und sogar nothwendig gehörig zu erkennen? Erfahrung kann es nicht sein, weil dieses Urtheil nicht allein mit Allgemeinheit, sondern mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin gänzlich *a priori* und aus blossen Begriffen die zweite Vorstellung zu der ersteren hinzufügt.

Ehe daher die Metaphysik, oder die speculative Vernunftswissenschaft, welche sich durch blosse Begriffe über alle Erfahrungsbelehrung erhebt, an die Lösung ihrer über alle Erkenntniss der Erscheinungen erhabenen und für sie unvermeidlichen Aufgaben: „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit", wenden kann, muss sie jene Hauptfrage beantworten. Diese heisst also bestimmt: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? Da nun der eigentliche Erkenntnissinhalt aller theoretischen Wissenschaften der Vernunft aus solchen synthetischen Urtheilen *a priori* besteht, so zerfällt jene Frage nach der Zahl der Vernunftwissenschaften in die drei Fragen: Wie ist reine Mathematik, wie reine Physik und wie Metaphysik möglich?

Diese drei Wissenschaften beziehen sich nämlich auf die drei Haupterkenntnissvermögen: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, und darum sind eben nur diese drei möglich. Die Vernunft überhaupt ist nämlich das Vermögen, welches die Principien der Erkenntniss *a priori* darbietet. Soll also in den Gebieten der Sinnlichkeit und des Verstandes eine Vernunfterkenntniss stattfinden, so muss es auch in ihnen Erkenntnisse *a priori* und nicht bloss Erfahrungserkenntnisse geben. Die reine Vernunft aber, auf deren Kritik der letzte Zweck geht, enthält die Principien, etwas schlechthin *a priori* zu erkennen. Während also die Vernunfterkenntntniss in der Mathematik und Naturwissenschaft sich auf die Erfahrung bezieht, enthält die reine Vernunft nur solche Erkenntnisse, welche gar keine Beziehung auf Erfahrung haben, sondern über alle mögliche Erfahrung hinausgehen.

Jene drei Fragen beantwortet die Kritik der reinen Vernunft in der transcendentalen Aesthetik und den beiden Theilen der transcendentalen Logik: der Analytik und Dialektik.

Eine solche Kritik ist nur eine Propädeutik zum System der reinen Vernunft (Metaphysik), enthält dieses aber nicht selbst, sondern nur die Idee der Transcendentalphilosophie, d. h. sie beschäftigt sich nicht mit der Erkenntniss der transcendenten Gegenstände selbst, sondern nur mit unserer Erkenntnissart von den Gegenständen, insofern deren Erkenntniss *a priori* möglich sein soll.

Die Kritik der reinen Vernunft zerfällt in Elementarlehre und Methodenlehre.

## § 57.

## Die transcendentale Aesthetik.

Dies ist die Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit *a priori.* Kant nimmt nämlich das Wort Aesthetik im alten griechischen Sinne (*αἴσθητα,* das sinnlich Wahrgenommene), nicht in dem neueren durch den Wolfianer Baumgarten üblich gewordenen Sinne der Wissenschaft von dem Schönen.

Uns Menschen kann kein Gegenstand gegeben werden, wenn nicht durch die Sinnlichkeit; sie allein liefert uns Anschauungen. Sinnlichkeit aber ist die Fähigkeit, Vorstellungen dadurch zu bekommen, dass unser Gemüth durch den Gegenstand auf gewisse Weise afficirt wird (Receptivität). Die Wirkung eines Gegenstandes auf unsere Receptivität ist Empfindung. Die Anschauung, welche sich durch Empfindung auf einen Gegenstand bezieht, heisst empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung. Was in der Erscheinung der Empfindung correspondirt, ist die Materie derselben; dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewisse Verhältnisse geordnet werden kann, ist die Form der Erscheinung.

Auf diese Erklärungen folgt nun der Hauptsatz, in welchem die Grundlage der ganzen Kritik der reinen Vernunft enthalten ist. „Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Formen gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur *a posteriori* gegeben, die Form derselben aber muss zu ihnen insgesammt im Gemüthe *a priori* bereit liegen."

Wird nun von den gegebenen Erscheinungen Alles abgesondert, was der Verstand bei den Gegenständen denkt, und ebenso Alles, was zur Empfindung gehört, so bleibt die reine Form der Sinnlich-

keit oder die reine Anschauung übrig, und diese ist der Gegenstand der transcendentalen Aesthetik.

Es giebt aber zwei reine Formen der sinnlichen Anschauung als Principien der Erkenntniss *a priori*, den Raum und die Zeit. Denn vermittelst des äusseren Sinnes stellen wir uns Gegenstände als ausser uns, also im Raume vor; der innere Sinn aber schaut unsere inneren Zustände unter der Form der Zeit an. Was sind nun Raum und Zeit? wirkliche Wesen, oder Verhältnisse der „Dinge an sich", oder Bestimmungen, die allein an der subjectiven Beschaffenheit unseres Gemüths haften, ohne welche diese Prädicate gar keinen Dingen beigelegt werden können?

1. Der Raum ist kein empirischer Begriff; denn damit ich Dinge ausser und neben einander vorstellen könne, muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Er ist eine nothwendige Vorstellung *a priori;* denn man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei. Er ist kein allgemeiner Begriff, sondern eine reine Anschauung; denn man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen; das Mannigfaltige in ihm beruht lediglich auf Einschränkungen. Er wird endlich als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt, denn alle Theile des Raumes ins Unendliche sind in ihm zugleich. Er ist daher nur die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist, und wir können also nur aus dem Standpuncte des Menschen vom Raume und ausgedehnten Wesen u. s. w. reden.

2. Auf gleiche Weise verläuft der Beweis hinsichtlich der Zeit: sie ist kein empirischer Begriff, denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn nicht die Vorstellung der Zeit *a priori* zum Grunde läge; man kann in Ansehung der Erscheinungen die Zeit selbst nicht aufheben, sie ist also eine nothwendige Vorstellung; verschiedene Zeiten sind nur Theile eben derselben Zeit, sie ist also kein allgemeiner Begriff, sondern eine reine Anschauung, und alle bestimmte Grösse der Zeit ist nur durch Einschränkungen einer einigen, zum Grunde liegenden Zeit möglich, oder sie ist eine unendliche gegebene Grösse. Die Zeit ist also die Form unseres inneren Sinnes, wie der Raum die des äusseren. Die Zeit aber hat das vor dem Raume voraus, dass sie die formale Begingung *a priori* aller Erscheinungen ist; denn alle Vorstellungen, auch die der äusseren Dinge, gehören als Vorstellungen zum inneren Zustande unseres Gemüthes.

Mithin sind Raum und Zeit lediglich subjective Bedingungen unserer menschlichen Anschauungen und an sich, ausser dem Sub-

jecte, Nichts. (Empirische Realität, aber transcendentale Idealität des Raumes und der Zeit.)

Daraus folgt nun gegen den Dogmatismus, dass die Dinge, welche wir unter diesen beiden Formen anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen; was es für eine Bewandtniss mit den Dingen an sich selbst und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit hat, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die also auch nicht jedem Wesen nothwendig, obzwar uns Menschen, zukommen muss. Unsere Sinnlichkeit ist also nicht etwa mit Leibniz (wie Kant ihn versteht) eine Erkenntniss der Dinge an sich, wenn auch nur eine verworrene, sondern gar keine. Auf der anderen Seite aber folgt gegen den Skepticismus, dass die Urtheile *a priori*, welche wir aus den Verhältnissen der reinen Anschauung des Raumes und der Zeit gewinnen (die Sätze der reinen Mathematik), nothwendig für alle Erscheinungen gelten; denn weil wir nur in Raum und Zeit Erscheinungen anschauen können, so müssen die Gesetze des Raumes und der Zeit für alle Erscheinungen gelten, weil diese jenen nothwendig gemäss sein müssen. Aber natürlich reichen diese Urtheile *a priori* nicht weiter als auf Gegenstände der Sinne und gelten nur für Objecte möglicher Erfahrung.

---

Kant legt dieser Untersuchung stillschweigends die Annahme zum Grunde, dass die Materie der Erscheinung oder die Empfindungsqualitäten nicht das wahre Wesen der Dinge, sondern nur eine durch sie bewirkte Affection der receptiven Sinnlichkeit ausdrücken. Abgesehen davon, dass dann die Sinnlichkeit nicht in einer blossen Receptivität bestehen kann (da diese ja die Abbilder des wahren Wesens der Dinge passiv aufnehmen könnte), vielmehr die Affectionen nur ein Erfolg sein können, welcher sich aus dem Zusammenwirken der Dinge und der Sinnlichkeit ergiebt, so ist diese Ansicht ebenso wie die Unterscheidung der Materie und der Form der Erscheinung durchaus richtig und wichtig. Uebereilt aber und von den weittragendsten Folgen ist der Schluss, dass diese Formen, weil sie nicht das selbst sind, was empfunden wird, *a priori* im Gemüthe bereit liegen müssten, um die Materie der Erscheinung zu ordnen. Denn wenn auch diese Formen (das Aussereinander und Nacheinander) nicht wirklich empfunden werden, so kann doch die Veranlassung, dass in der Seele solche Formen entstehen, in welchen sie das Empfundene auffasst, eine von ihr selbst unabhängige Ordnung sein, in welcher ihr die

Empfindungen gegeben werden, ohne dass dadurch diese Formen, Raum und Zeit, zu wirklichen Bestimmungen oder Eigenschaften der Dinge an sich selbst, d. h. des wahrhaft Seienden würden.

An den Beweisen aber für den Satz, dass Raum und Zeit Formen unserer Sinnlichkeit sind, welche vor aller Empfindung vorausgehen müssen, ist nur so viel richtig, dass, wenn wir unsere Empfindung schon auf etwas ausser uns Seiendes beziehen, die Vorstellung des Raumes auch schon irgend wie in uns ausgebildet sein muss. Aber Kant vergisst, dass diese Beziehung und also auch die Ferm des Raumes in uns erst ein Resultat psychischer Processe sein kann. Freilich sind Raum und Zeit für uns nothwendige Vorstellungen; denn nachdem einmal Körper und Veränderungen gegeben sind, kann die Möglichkeit der räumlichen und zeitlichen Ordnung nicht mehr geläugnet werden; und wenn im Gemüthe die Vorstellung solcher abstracter Formen entstanden und ausgebildet ist, kann man sich auch nur einen einigen und unendlichen Raum und eine eben solche Zeit vorstellen. Das Alles beweist aber nicht die Apriorität dieser Formen in der Seele, so lange nicht die Unmöglichkeit ihrer Entstehung durch die Empfindungen bewiesen ist. Und ob nicht auch hier die alte Manier, die logische Ordnung der Begriffe, wonach die abstracten die Voraussetzung der concreten sind, auf die Wirklichkeit anzuwenden, von unbewusstem Einflusse gewesen ist, möchte sehr die Frage sein. —

Endlich aber wird bei dieser Ansicht Kants die Gruppirung der Empfindungen zu bestimmten Raumformen und ihre bestimmte Aufeinanderfolge in der Zeit durchaus unerklärlich. Denn wenn doch jene reinen Formen für alle möglichen bestimmten Formen gleichmässig bereit sind, worin liegt dann der Grund, dass wir uns an die bestimmten gegebenen Formen der Empfindungen derartig gebunden fühlen, dass wir sie in der Wahrnehmung selbst unmöglich anders geordnet empfinden können? Da dies weder in den Empfindungsqualitäten noch in jenen reinen Formen liegen kann, müsste man noch ein wunderbares Seelenvermögen erdichten, welches uns unbewusst die bestimmten Formen des körperlichen Daseins und Geschehens schaffte — ein Vermögen, welches dann für uns der eigentliche Weltbildner wäre! —

Nachdem nun Kant mit gänzlicher Uebergehung dieser Frage, woher die bestimmten Gruppirungen der Empfindungsqualitäten zu räumlichen Gestalten und ihre bestimmte Aufeinanderfolge in der Zeit entstehe, gefunden zu haben glaubt, dass Raum und Zeit an sich reine Anschauungsformen sind, welche ursprünglich im Gemüthe

liegen, so dass es absolut nothwendig ist, alles durch die Sinne gegebene Aeussere in der Form des Raumes und nach seinen Gesetzen, alles im Gemüthe gegebene Innere aber in der Form der Zeit zu denken, sucht er nun auch im Verstande solche reinen Formen oder diejenigen reinen Begriffe zu entdecken, welche *a priori* allem Denken in der Art zum Grunde liegen, dass alle empirischen Vorstellungen von Dingen und Ereignissen ihnen untergeordnet werden müssen. Und er unternimmt diese Untersuchung in der Absicht, um zu beweisen, dass es auch in der Wissenschaft von der Natur, d. h. von dem, was in Raum und Zeit ist und geschieht, nothwendige und allgemein gültige Sätze oder Gesetze giebt, dass sich aber diese Gesetze auch nur auf das erfahrungsmässig Gegebene, nicht auf das Uebersinnliche anwenden lassen.

## § 58.

### Die transcendentale Logik.

Die transcendentale Analytik. Unsere Erkenntniss hat noch eine andere Grundquelle im Gemüthe ausser der Receptivität der Eindrücke, nämlich die Spontaneität der Begriffe, d. h. das Vermögen, durch die empfangenen Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen. Anschauung und Begriffe, denen Sinnlichkeit und Verstand entsprechen, sind die Elemente aller unserer Erkenntniss, und beide müssen zusammen sein, denn Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen können aber auch ihre Functionen nicht vertauschen; der Verstand kann nicht anschauen, die Sinne können nicht denken. Weil es nun aber sowohl reine als empirische Anschauungen giebt, so könnte auch wohl ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken der Gegenstände angetroffen werden, d. h. man kann erwarten, dass es Begriffe geben möge, die sich *a priori* auf Gegenstände beziehen, nicht als Anschauungen, sondern bloss als Handlungen des reinen Denkens. Die transcendentale Logik ist nun die Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objective Gültigkeit der reinen Verstandes- und Vernunfterkenntnisse, wodurch wir Gegenstände völlig *a priori* denken, bestimmt.

Um nun die zweite jener obigen Fragen, die sich auf die Möglichkeit der reinen Naturwissenschaften richtete, zu beantworten,

sucht Kant nach einem Leitfaden, nach welchem die sämmtlichen reinen Elementarbegriffe des Verstandes gefunden werden können, und glaubt als einen solchen die möglichen Urtheilsformen, welche die formale Logik aufstellt, ansehen zu dürfen. Denn, meint er, da unser Verstand, welcher nicht anschauen kann, seine Erkenntniss nur durch allgemeine Begriffe gewinnt, diese aber auf der Einheit der Handlung (Function) des Verstandes beruhen, durch welche verschiedene Vorstellungen einer gemeinschaftlichen untergeordnet werden (worin seiner Ansicht nach das Urtheilen besteht), so ist der Verstand, als das Vermögen des Denkens, überhaupt ein Vermögen des Urtheilens. Man kann also sämmtliche Arten der Handlungen des Verstandes erkennen, wenn man die sämmtlichen Arten der Urtheile gefunden hat. — Es wäre nun seine Pflicht gewesen, um dieses Fundament, worauf seine Lehre von den Kategorien oder den elementaren Verstandesbegriffen ruht, sicherzustellen, die Richtigkeit und Vollständigkeit der in der gewöhnlichen Logik aufgestellten Urtheilsarten zu untersuchen, allein er überhebt sich dieser Kritik und sagt bloss: wenn man von allem Inhalte der Urtheile abstrahire und bloss auf die Verstandesform Acht gäbe, so fände man, dass die Functionen des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden können, deren jeder drei Momente unter sich enthielte, oder folgende Tafel der möglichen Urtheilsformen: 1. Quantität der Urtheile: allgemeine, besondere, einzelne. 2. Qualität: bejahende, verneinende, unendliche. 3. Relation: kategorische, hypothetische, disjunctive. 4. Modalität: problematische, assertorische, apodiktische.

Dieser Tafel aller möglichen Urtheilsformen gemäss ergeben sich nun alle mögliche reine oberste Verstandesbegriffe (Kategorien) auf folgende Weise.

Um den Inhalt der Verstandesbegriffe, welcher aus dem in Zeit und Raum gegebenen Mannigfaltigen, d. h. den einzelnen Dingen und Ereignissen besteht, zu einer Erkenntniss zu erheben, muss er unter allgemeine Begriffe gebracht oder sein Mannigfaltiges in Einer Erkenntniss begriffen werden. (Die Arbeit des Erkennens besteht also nach alter Weise bloss in der logischen Classification.) Dies thut nun zwar schon einigermassen die Einbildungskraft, aber die Verbindung, welche das Mannigfaltige durch sie erhält, ergiebt nur eine rohe und verworrene Erkenntniss. Soll eine wirkliche Erkenntniss zu Stande kommen, so muss der Verstand diese schon durch die Einbildungskraft gesammelten und vereinigten Elemente der Erkenntniss

auf Begriffe bringen, und dies geschieht dadurch, dass er durch eben jene Urtheilsformen, wodurch er den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, auch der Verbindung verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit giebt, d. h. sie unter einen allgemeinen Begriff bringt. Diese Einheit nun ist, abgesehen von ihrem Inhalte, der reine Verstandesbegriff selbst, und daher muss es so viele derselben geben, als es Urtheilsformen giebt. Hienach stellt nun Kant seine berühmte Tafel der Kategorien auf:

1. Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit. 2. Qualität: Realität, Negation, Limitation. 3. Relation: Inhärenz und Subsistenz *(substantia et accidens)*. Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung). Gemeinschaft (Wechselwirkung). 4. Modalität: Möglichkeit — Unmöglichkeit, Dasein — Nichtsein, Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Kant weist hiebei selbst darauf hin, dass die dritte Kategorie unter jedem Titel aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Classe entspringt und hat damit einem Theile seiner Nachfolger den ersten Fingerzeig zu der bekannten Vermittelung der Gegensätze und zu der trichotomischen Eintheilung ihrer Systeme gegeben.

Nachdem nun diese Kategorien, wie Kant behauptet, aus einem gemeinschaftlichen Principe, dem Vermögen zu urtheilen, erzeugt sind, ihre Zahl also vollständig ist und damit „das Verstandesvermögen völlig erschöpft und ausgemessen ist", so erhebt sich nun die Frage: wie diesen subjectiven Bedingungen des Denkens objective Gültigkeit zukomme, d. h. wie sie die Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniss der Gegenstände abgeben? Denn nicht allein sind diese Kategorien oder reinen Verstandesbegriffe zunächst nichts weiter als subjective Formen, denen gemäss wir das ohne Verbindung gegebene Mannigfaltige zusammensetzen und also vereinigen, und zwar Formen, welche in keiner Weise durch die Erfahrung gegeben sind, da alle Vereinigung des Mannigfaltigen eine Handlung des denkenden (urtheilenden) Subjects ist; sondern „es könnten ja allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit nicht gemäss fände, und Alles so in Verwirrung läge, dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe, und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so dass dieser Begriff ganz leer und ohne Bedeutung wäre."

Kant antwortet auf diese Frage durch seine Deduction (Beweis des Rechtsanspruchs) der reinen Verstandesbegriffe.

Diese Deduction, in welcher wiederum ein besonders wichtiger Keim späterer Philosopheme liegt, verläuft in folgenden Hauptgedanken. Zunächst wird wieder auf die Analogie mit den Formen der Sinnlichkeit hingewiesen. Wie mit diesen alle Erscheinungen nothwendig übereinstimmen, weil sie nur durch dieselben angeschaut werden können, so werden auch Begriffe *a priori* vorausgehen, unter denen allein etwas als Object gedacht werden kann, wodurch denn alle Erkenntniss empirischer Gegenstände diesen Begriffen nothwendig gemäss sein muss.

Wenn sodann Kant in die Deduction selbst eintritt, so stützt er sich auf seinen ersten Hauptsatz, dass die Formen der Erscheinungen nicht gegeben sind, sondern nur die Materie derselben. Die Verbindung des Mannigfaltigen kann also niemals durch Sinne in uns kommen, sondern kann nur eine Verstandeshandlung, ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft sein. Nun aber setzt alle Verbindung Einheit voraus, denn die Vorstellung der Einheit, indem sie zur Vorstellung der Mannigfaltigkeit hinzukommt, macht erst die der Verbindung möglich. Der Verstand würde also das Mannigfaltige gar nicht verbinden können, wenn in ihm nicht schon vor aller wirklichen Handlung der Verbindung (Synthesis), also *a priori*, die Kategorien oder die reinen Verstandesbegriffe als die Einheiten, unter welche er das Mannigfaltige vereinigt, enthalten wären.

Dass nun der Verstand ein solches Vermögen, *a priori* das Mannigfaltige zu verbinden, sei, beweist Kant durch die Berufung auf die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception.

Das „Ich denke“ muss nämlich alle meine Vorstellungen begleiten können, weil sonst die Vorstellung für mich nicht vorhanden sein würde. Alles Mannigfaltige der Anschauung hat also eine nothwendige Beziehung auf das Ich denke in demselben Subject, in welchem das Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung Ich denke gehört aber offenbar nicht zur Sinnlichkeit, sondern ist ein Actus der Spontaneität; und sie ist die ursprünglich reine Apperception, die als solche in allem Bewusstsein dieselbe ist. Sie ist aber nicht das empirische Selbstbewusstsein, sondern liegt diesem vielmehr zum Grunde und macht erst die Identität des Selbstbewusstseins möglich. Denn könnte ich nicht ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in Einem Bewusstsein verbinden und mir dieser meiner Handlung bewusst werden, so könnte ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst nicht vorstellen. Wenn nun also die

mannigfaltigen Vorstellungen, als meine, zu Einem Selbstbewusstsein gehören, so müssen sie nothwendig der Bedingung gemäss sein, unter der sie allein in einem allgemeinen (reinen) Selbstbewusstsein zusammen bestehen können; sie müssen also nothwendig in eine Verbindung kommen. Diese synthetische Einheit der Apperception und damit das reine Ich denke (das reine Selbstbewusstsein) ist also der höchste Punct, an welchem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transcendentalphilosophie anknüpfen muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst; denn dieser ist selbst nichts weiter, als das Vermögen *a priori* zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen. Dieser Grundsatz ist der oberste in der ganzen menschlichen Erkenntniss. — Allerdings aber auch nur in der menschlichen. Denn ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben wäre, würde anschauen; der unserige kann nur denken, weil durch das Ich, als einfache Vorstellung, nichts Mannigfaltiges gegeben ist.

Diese ursprüngliche Einheit des reinen Selbstbewusstseins ist nun deshalb die objective Bedingung aller Erkenntniss, unter der jede Anschauung stehen muss, um für mich Object zu werden, weil im Begriffe des Objectes es eben liegt, dass in seinem Begriffe das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist, alle Vereinigung aber aus jener ursprünglichen Einheit der Apperception folgt. Daher beruht alle Erkenntniss auf einer solchen einheitlichen Handlung in Einem Bewusstsein. Z. B. der Raum an sich ist noch gar keine Erkenntniss; um aber etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muss ich sie ziehen, also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen. Ein anschauender Verstand würde freilich einer solchen Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen nicht bedürfen, diese Sätze gelten also bloss für den menschlichen Verstand, aber von einem anderen Verstande kann man sich auch keinen Begriff machen.

Diese ursprünglich nothwendige Verbindung des Mannigfaltigen, welche durch das reine (für Alle also gleiche) Selbstbewusstsein geschieht, ist aber wohl zu unterscheiden von der subjectiven, empirischen Einheit des Selbstbewusstseins. Denn diese ergiebt keine Nothwendigkeit, sondern nur subjective, veränderliche Gültigkeit der Verbindung (oder Erkenntniss). Nach dieser kann ich nur sagen z. B.: Wenn ich einen Körper trage, so fühle ich den Druck der Schwere, aber nicht: er, der Körper, ist schwer. Dies letztere sagt

mehr; dass nämlich die beiden Vorstellungen: Körper und Schwere im Object, d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjectes, verbunden sind. Eine Synthesis also, welche durch das reine Selbstbewusstsein geschieht, gilt nicht bloss subjectiv, d. h. zufällig, sondern objectiv, d. h. nothwendig. —

Kant lässt also alle Verbindung dessen, was der Sinnlichkeit gegeben wird, dadurch entstehen, dass es in ein und demselben Selbstbewusstsein zusammenkommt, d. h. ich muss es denken. Aber die empirisch in uns wahrgenommene Verbundenheit des Mannigfaltigen giebt noch keine Erkenntniss der Nothwendigkeit, dass diese so sein muss, wie sie ist, sondern nur eine Erkenntniss meines subjectiven Zustandes, nicht aber eine des Objects, d. h. ich erkenne noch nicht, dass ich ein Prädicat dem Objecte nothwendig beilegen muss. Um nun diese Nothwendigkeit zu begründen, übersteigt Kant das empirische Selbstbewusstsein und erhebt sich zu dem Begriffe eines reinen Selbstbewusstseins, welches in Allen dasselbe ist und allem empirischen Selbstbewusstsein zum Grunde liegt. Dieses reine Selbstbewusstsein bleibt ihm aber nicht ein bloss abstracter Begriff, sondern es wird ihm zu einem Seienden, denn es soll allem empirischen Bewusstsein zum Grunde liegen. Er verfällt also in den althergebrachten Fehler, die Resultate der logischen Analyse der gegebenen Begriffe, welche eben die abstracten oder reinen Begriffe sind, für eine Erkenntniss des Seienden zu halten. Und doch wollte er den alten Dogmatismus, der eben diesem Fehler seinen Ursprung verdankt, vertreiben! — Dieses reine Selbstbewusstsein, dessen Realität er ebenso gut erschlichen hat, wie die Scholastik die Realität der Universalien, bildet ihm nun die ursprüngliche Einheit, die allem Unverbundenen, welches ihm gegeben wird, Verbindung giebt, und zwar eine solche, welche nicht bloss subjectiv für das empirische so oder anders afficirte Selbstbewusstsein, sondern für jedes Bewusstsein gilt, also allgemein und nothwendig ist, da dieses eine Selbstbewusstsein ja in Allen dasselbe ist. Daher ist es das ursprüngliche reine Erkenntnissvermögen oder der reine Verstand selbst. — Welch geringer Werth aber dieser allgemeinen und nothwendigen Erkenntniss, die durch die Verbindung der Begriffe im reinen Selbstbewusstsein entsteht, zukommt, zeigt das von Kant selbst angeführte Beispiel. Denn in dem Urtheile: der Körper ist schwer, wird nur die subjective Empfindung der Schwere auf den Gegenstand als dessen Eigenschaft übertragen; man erkennt aber dadurch nicht, weder was die Schwere sei, noch dass der Körper nothwendig schwer ist, sondern begnügt

sich mit der scheinbaren Erkenntniss, welche die logische Subsumtion unter einen allgemeinen Begriff gewährt.

Dieses reine Selbstbewusstsein aber, welches Kant hiemit als den reinen Verstand constituirt, ist nicht allein für seine eigene Ansicht der eigentliche Urquell, sondern ist auch für die idealistischen Nachfolger Kants ein massgebender Punct gewesen; denn auf ihm ruht Fichte's reines Ich, und auf diesem das Absolute Schellings und Hegels, wie sich später zeigen wird. —

Nachdem nun Kant in der Einheit des reinen Selbstbewusstseins den Grund der Nothwendigkeit aller Verbindung des Mannigfaltigen nachgewiesen hat, versteht es sich von selbst, dass diese Verbindung unter den Kategorien steht, da diese eben die möglichen Formen sind, unter welchen der Verstand ursprünglich verbindet. Daraus folgt nun eben der Satz, auf welchen diese ganze Deduction abzielt, dass, wenn wir vermittelst der Kategorien die Gegenstände den Gesetzen ihrer Verbindung nach *a priori* erkennen, eben diese Kategorien auch der Natur ihre Gesetze vorschreiben, ja sogar eine Natur erst möglich machen, und es daher eine reine Naturwissenschaft geben muss.

Denn, sagt er, jede empirische Wahrnehmung (die Synthesis der Apprehension durch die Einbildungskraft) muss nothwendig unter Kategorien stehen. Nehme ich z. B. ein Haus wahr, so zeichne ich vermittelst der Einbildungskraft seine Gestalt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäss (ich bin dabei nothwendig an die Gesetze des Raumes gebunden, wenn das Haus mir zu einer anschaulichen Vorstellung werden soll). Abstrahire ich dann von der sinnlichen Form des Raumes, so bleibt die Kategorie der Grösse, d. h. die Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung, nothwendig übrig. Diese Kategorie hat aber im Verstande ihren Sitz, und ihr muss also jene Wahrnehmung durchaus gemäss sein (d. h. ich kann nicht anders, als mir das Haus als gross denken). Es ist also ein und dieselbe Spontaneität, welche dort unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt. (Abstrahirt man also bei der Wahrnehmung irgend eines sinnlichen Objectes, eines Dinges oder eines Ereignisses von dem Sinnlichen in demselben, so wird man immer eine der Verstandeskategorien darin antreffen. Das würde aber nicht möglich sein, wenn nicht der Verstand als die ursprüngliche Thätigkeit des Verbindens in der Auffassung des Objectes thätig gewesen wäre; denn in dem Mannigfaltigen an sich liegt keine Verbindung, sie entsteht erst durch die spontane, selbstthätige Handlung des Subjectes.)

Dass aber die Kategorien der Natur die Gesetze vorschreiben, ist keineswegs befremdlich. Denn diese Gesetze beziehen sich nicht auf die uns unbekannten Dinge an sich selbst, sondern nur auf Erscheinungen, d. h. auf unsere Vorstellungen. Als Vorstellungen aber stehen sie unter keinem anderen Gesetze der Verknüpfung, als welches das verknüpfende Vermögen, der reine Verstand, vorschreibt. Uebrigens reicht dieses reine Verstandesvermögen auch nicht weiter als auf Gesetze, auf denen eine Natur überhaupt oder die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit beruht. Besondere Naturgesetze stehen zwar unter jenen Kategorien, können aber von ihnen nicht abgeleitet werden.

Mit dieser Deduction der Kategorien ist wiederum sowohl der Skepticismus, als der Dogmatismus abgewiesen. Jener, indem nachgewiesen ist, dass es *a priori* nothwendige, also auch allgemein gültige Gesetze giebt, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, Gesetze, die nicht etwa aus den empirisch gegebenen Erscheinungen folgen, sondern die es erst möglich machen, dass wir empirische Objecte in der Anschauung wahrnehmen können. Dieser aber, der Dogmatismus, weil diese Kategorien sich nur auf Gegenstände der möglichen Erfahrung, nicht aber auf Dinge an sich erstrecken können. Denn durch die Kategorien an sich erkennen wir nichts; sie sind an sich nur leere Formen des Denkens ohne allen Inhalt; der Stoff, den sie formen, ist das Mannigfaltige der Anschauung in Raum und Zeit, und anderer Stoff für das Denken des Verstandes ist uns Menschen nicht gegeben, als eben die sinnlichen Anschauungen.

Dem Menschen ist also eine gesetzmässige allgemeingültige Erkenntniss der Natur möglich, aber weiter, über das sinnlich Gegebene hinaus, kann sich auch sein Wissen nicht erstrecken. Und selbst dieses beschränkte Wissen ist nur für ihn, den Menschen, gültig. „Von der Eigenthümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception *a priori* zu Stande zu bringen, lässt sich ebenso wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Functionen zu urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauungen sind.“

§ 59.

Nachdem Kant dieses Fundament seiner theoretischen Philosophie gelegt hat, stellt er die wirklichen Urtheile des reinen Verstandes auf, welche er über die gegebenen Erscheinungen *a priori*

fällt (also die bestimmten allgemeinen Naturgesetze *a priori*) und giebt damit das System aller Grundsätze des reinen Verstandes. Im Uebergange dazu bringt er noch eine Lehre über den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, die aber wegen ihrer geringeren Wichtigkeit und ihrer von Kant selbst eingestandenen Dunkelheit hier übergangen werden kann.

Jene Grundsätze des reinen Verstandes aber, oder die synthetischen Urtheile *a priori*, welche für alle Erfahrung objective Gültigkeit haben, theilt er nach den vier Titeln seiner Kategorien ein in Axiome der Anschauung, Anticipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und Postulate des empirischen Denkens.

Das allgemeine Axiom der Anschauung, dass jede eine extensive Grösse ist, folgt von selbst aus der transcendentalen Aesthetik, nach welcher alle Anschauungen in den Formen des Raumes und der Zeit gefasst werden müssen.

Die allgemeine Anticipation der Wahrnehmung aber, dass in allen Erscheinungen das Reale (die Materie der Empfindung) eine intensive Grösse sei oder einen Grad habe, stützt sich in Wahrheit nur auf die Erfahrung der abnehmenden oder anwachsenden Intensität der Vorstellungen, wird aber von Kant daraus abgeleitet, dass vom empirischen Bewusstsein bis zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich sei, in welcher das Reale desselben gänzlich verschwinde und ein bloss formales Bewusstsein des Mannigfaltigen in Raum und Zeit übrig bleibe, also auch eine Synthesis der Grössenerzeugung einer Empfindung von ihrem Anfang, der reinen Anschauung = 0, an, bis zu einer beliebigen Grösse derselben stattfinden werde. — Abgesehen davon, dass hier wieder von einem Vorgange im logischen Denken auf ein wirkliches Geschehen geschlossen wird, sind beide Vorgänge ganz heterogen; denn das Abnehmen der Intensität der Vorstellungen im Bewusstsein geschieht continuirlich, die logische Abstraction aber, wie Kant richtig sagt, stufenweise, also nicht continuirlich.

Die erste Analogie der Erfahrung bringt den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz bei allem Wechsel der Erscheinung und die Folge desselben, dass das Quantum der Substanz weder vermehrt noch vermindert wird. Der Beweis hierfür lautet: die Zeit, in welcher aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden muss, bleibt und wechselt nicht. Nun kann die Zeit selbst nicht wahrgenommen werden. Folglich muss in den Gegenständen der Wahrnehmung, d. i. in den Erscheinungen, das Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt vorstellt und an dem aller Wechsel oder alles Zugleichsein

durch das Verhältniss der Erscheinungen zu demselben wahrgenommen werden kann. Dieses Substrat alles Realen ist die Substanz, an welcher alles, was zum Dasein gehört, nur als Bestimmung gedacht werden kann. —

Dagegen ist einfach zu sagen: Dieses Substratum oder das zu aller Zeit Daseiende kann eben so wenig wahrgenommen werden, wie die Zeit; denn wahrgenommen wird nur die Erscheinung, und diese wechselt, wie Kant selbst sagt; in ihr kann also das Beharrliche nicht angetroffen werden. Consequent wäre nur gewesen, die Zeit selbst, d. h. den Wechsel im Allgemeinen oder das Werden, als die Substanz, das allein Beharrliche, zu setzen, und diese Consequenz hat Fichte auch wirklich gezogen. —

Die zweite Analogie enthält das berühmte Kantische Gesetz der Causalität, nach welchem der Satz, dass alle Veränderungen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung geschehen sollen, dahin gedeutet wird, dass bei allem Geschehen die eine Wahrnehmung nur vorangehen, die andere aber nur folgen kann.

In der Beweisführung dieses Gesetzes aber tritt klar zu Tage, dass die Nothwendigkeit dieser bestimmten Zeitfolge nicht in einem *a priori* im Verstande liegenden Gesetze, sondern in der empirischen Beschaffenheit der Ereignisse ihren Grund hat. Bei einem Hause, sagt Kant selbst, kann die Wahrnehmung an der Spitze anfangen und beim Boden endigen oder auch umgekehrt; in der Reihe dieser Wahrnehmungen ist also keine bestimmte Ordnung, welche es nothwendig machte, wo ich in der Apprehension anfangen müsste, um das Mannigfaltige empirisch zu ordnen. Eine solche Regel ist aber bei dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen, und sie macht die Ordnung der nach einander folgenden Wahrnehmungen nothwendig. — Der Grund also der Nothwendigkeit, das eine Ereigniss als vorhergehend und damit als Ursache, und das andere als nachfolgend und damit als Wirkung zu denken, liegt nicht in einem Denkgesetze *a priori*, sondern in der gegebenen Form der Erscheinungen. Hiemit aber stürzt der gesammte künstliche Aufbau der Kantischen transcendentalen Analytik znsammen und zieht in seinem Sturze auch die transcendentale Aesthetik mit sich. Denn beide sind auf ein und demselben morschen Grunde aufgebaut, nämlich auf der alten Denkweise, dass, wie in der logischen Determination der Begriffe die abstracten oder reinen den concreten vorangehen, so auch in der Natur der Dinge die reinen Formen dem vorangehen, was in diesen Formen erscheint.

Mit dieser Deutung des Causalgesetzes, dass dadurch nur eine nothwendig bestimmte Aufeinanderfolge der Erscheinungen ausgesagt werde, ist ihm aber auch sein wahrhafter Sinn genommen. Allerdings mag ein noch rohes Denken, wie das populäre meistens ist, in in dem constanten Voraufgehen der einen Erscheinung und dem Folgen der anderen das Verhältniss der Ursache und Wirkung erblicken, aber die Entstehung dieser Begriffe liegt in dem entweder dunkel gefühlten oder klar erkannten Widerspruche, dass ein Seiendes von selbst einen seinem vorigen entgegengesetzten Zustand angenommen habe, ohne durch ein Anderes dazu genöthigt zu sein. Daher hat das wahre Causalgesetz auch überhaupt nichts mit der zeitlichen Aufeinanderfolge zu thun, da vielmehr die Ursache mit ihrer Wirkung vollkommen gleichzeitig ist und in einem gegebenen Augenblicke das wirkt, was sie ihrer in demselben vorhandenen Beschaffenheit nach wirken kann.

Von dem merkwürdigen Umstande, dass Kant, trotzdem er in der Causalität nur eine bestimmte Zeitfolge der Erscheinungen sieht, sie also nicht auf die Dinge an sich anwenden kann, dennoch eine Causalität derselben statuirt, die nicht in einer blossen Zeitfolge besteht, wird später besonders die Rede sein müssen. —

Die dritte Analogie behauptet: Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. Denn wirkte keine in die andere und empfinge von dieser wechselseitig Einflüsse, so könnte das Zugleichsein derselben kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung sein, und das Dasein der einen könnte durch keinen Weg der empirischen Synthesis auf das Dasein der anderen führen. Wären sie nämlich durch einen völlig leeren Raum getrennt, so könnte man nicht unterscheiden, ob die eine Erscheinung objectiv auf die andere folge oder mit jener vielmehr zugleich sei. — Dieser Schluss vom Zugleichsein der Substanzen im Raume auf eine Wechselwirkung unter ihnen ist natürlich, wenn von wirklichen Dingen die Rede ist, völlig unhaltbar; er kann nur gelten, wenn diese Substanzen als ein Vorstellen im Bewusstsein gedacht werden; denn dann üben die in demselben befindlichen Vorstellungen, als actives Vorstellen, einen gegenseitigen Einfluss auf einander aus.

Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt endlich geben die Kantischen Definitionen des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, ist möglich; was mit ihren materialen Bedingungen zusammenhängt, ist wirklich; dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen

nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, existirt nothwendig.

Nachdem Kant durch Ableitung dieser der Naturwissenschaft zum Grunde liegenden obersten Grundsätze aus seiner Theorie vom reinen Anschauen und Denken die Frage beantwortet hat, wie ist reine Naturwissenschaft möglich? und damit die Skepsis, welche ihn zu diesen Untersuchungen geführt hatte, überwunden zu haben glaubt, wendet er sich nun vorzüglich zum Kampfe gegen den Dogmatismus. In einem: *Phaenomena* und *Noumena* überschriebenen Abschnitte zeigt er zunächst recapitulirend, dass der Verstand von allen seinen Kategorien und den daraus abgeleiteten Begriffen und Grundsätzen keinen anderen als empirischen Gebrauch machen kann, weil alle diese Begriffe leer und ohne Bedeutung sind, wenn sie sich nicht auf die gegebene sinnliche Anschauung beziehen, da uns eben kein anderer Inhalt für dieselben gegeben ist als die sinnliche (äussere und innere) Erfahrung. Wir können also vermittelst dieser Kategorien niemals zu einer Erkenntniss der Dinge, die jenseits aller Erfahrung liegen, gelangen. Die *Noumena* können daher nur negativ bestimmt werden, d. h. die Dinge an sich kennen wir nicht. Auch sucht er in einem Anhange von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe (Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Aeusseres, Materie und Form) die Hauptsätze der Leibnizischen Philosophie durch den Nachweis zu widerlegen, dass Leibniz die Erscheinungen für Dinge an sich genommen habe und durch diese Verwechselung zu seinen Lehrsätzen vom Princip des Nichtzuunterscheidenden, den Monaden, der prästabilirten Harmonie etc. gekommen sei, lässt sich jedoch dabei manche falsche Deutungen Leibnizens zu Schulden kommen.

Aber er begnügt sich nicht mit diesem allgemeinen Nachweise, dass die theoretische Philosophie nicht den Kreis der Erfahrung überschreiten könne, sondern er weist diese Unmöglichkeit an den inhaltlichen Disciplinen der bisherigen dogmatischen Metaphysik, der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie, nach, um damit auf die dritte Frage: wie ist Metaphysik möglich? zu antworten.

## § 60.

Dies geschieht in der transcendentalen Dialektik oder der Logik des Scheines.

Weil nämlich die reinen Verstandesbegriffe an sich nicht auf die Anschauung beschränkt sind, da sie sich nicht ihrem Ursprunge nach,

wie die Formen der Anschauung, auf Sinnlichkeit gründen, sie also möglicher Weise eine über alle sinnliche Gegenstände hinaus erweiterte Anwendung zu gestatten scheinen, so entspringt hieraus eine kaum zu überwindende Täuschung. Denn der Begriff der erscheinenden Gegenstände ruft nothwendig den Begriff der „Dinge an sich" herbei. „Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint" (K. W. II, p. 24.). Es entsteht also der Schein, als ob die Kategorien auch auf die Dinge an sich, die *noumena*, angewandt werden und dadurch eine nothwendige und allgemein gültige Erkenntniss *a priori* von denselben erlangt werden könnte. Denn wir können nicht umhin, solche „Dinge an sich" anzunehmen. Dieser Schein, der eine natürliche und unvermeidliche Illusion ist, soll in der transcendentalen Dialektik aufgedeckt werden, um damit gründlichst nachzuweisen, dass die Grundsätze des reinen Verstandes von keinem transcendenten, sondern nur von einem immanenten Gebrauche sind.

Der Sitz dieses Scheines aber ist in der reinen Vernunft. Alle unsere Erkenntniss hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Erfahrung zu bearbeiten. Die Vernunft aber ist im Unterschiede von dem Verstande (dem Vermögen der Regeln) das Vermögen der Principien, d. h. synthetischer Erkenntnisse aus Begriffen. Die Vernunft geht darauf aus, den mannigfaltigen Erkenntnissen des Verstandes Einheit *a priori* durch Begriffe (Vernunfteinheit) zu geben. Was für eine Einheit das sei, kann man aus dem logischen Gebrauche der Vernunft erkennen. Sie sucht in den logischen Schlüssen die allgemeine Bedingung des Schlusssatzes in dem Obersatze, welcher eine allgemeine Regel enthält. Diese Regel aber ist wiederum demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt, denn sie sucht von ihr (der Bedingung) wiederum die Bedingung, so lange es irgend angeht. Der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft ist also: zu der bedingten Erkenntniss des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit dieser Erkenntniss vollendet wird. Soll nun aber diese logische Maxime ein Princip der reinen Vernunft sein, so muss man annehmen: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen, mithin das Unbedingte gegeben. Ob nun dieser Grundsatz, dass sich die Reihe der Bedingungen bis zum Unbedingten erstrecke, seine objective Richtigkeit habe, oder ob er bloss eine logische Vorschrift sei, sich im Aufsteigen zu immer höheren Be-

dingungen der Vollständigkeit derselben zu nähern, das zu untersuchen, ist das Geschäft der transcendentalen Dialektik.

Die Vernunft sucht also die Totalität der Bedingungen zu erkennen und kann diese nur im Unbedingten finden, und der reine Vernunftbegriff ist somit der des Unbedingten. Er heisst insofern Idee, weil ihm kein congruirender Gegenstand in der sinnlichen Erfahrung gegeben werden kann, da diese das Unbedingte nicht enthält. — Aus den drei Arten der Vernunftschlüsse (den kategorischen, hypothetischen und disjunctiven), gewinnt Kant nun auf eine sehr künstliche Weise drei Classen solcher Ideen. 1) Die absolute Einheit des denkenden Subjects. 2) Die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen. 3) Die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt, d. h. die Gegenstände der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie. Diese Ideen werden durch Vernunftschlüsse gewonnen, d. h. durch solche, vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas Anderes schliessen, wovon wir noch keinen Begriff haben und dem wir gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein objective Realität geben. Es sind Sophisticationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst.

## § 61.

1. Die Paralogismen der reinen Vernunft. Durch diese entsteht die rationale Psychologie, welche sich durch von aller Erfahrung unabhängige Schlüsse aus dem blossen Begriffe des Ich auferbaut. Man schliesst nämlich aus diesem Begriffe: dass die Seele Substanz, ihrer Qualität nach einfach, den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerisch identisch und im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raume sei, worin die Begriffe der Immaterialität, der Incorruptibilität, der Personalität, der Animalität und der Immortalität liegen.

Aber diese Schlüsse sind falsch. Denn dass Ich, der ich denke, nur als Subject, nicht als Prädicat des Denkens betrachtet werden kann, bedeutet nicht, dass ich als Object (des Denkens) ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz sei. Dass das Ich in jedem Denken ein Singular ist, der nicht in eine Vielheit aufgelöst werden kann, bedeutet nicht, dass das denkende Ich eine einfache Substanz sei. Der Satz der Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewusst bin, bedeutet nicht das Bewusstsein der Identität meiner eigenen Substanz, und endlich durch die Unter-

scheidung meiner eigenen Existenz, als denkenden Wesens, von anderen Dingen ausser mir weiss ich noch gar nicht, ob dieses Selbstbewusstsein ohne äussere Dinge möglich sei oder nicht.

Also die logische Analyse des Satzes Ich denke, wird fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objects gehalten. Es wäre freilich ein grosser Schritt über die Sinnenwelt hinaus, wenn man beweisen könnte, dass alle denkenden Wesen an sich einfache Substanzen wären; allein der dafür angeführte Beweis ist ein Trugschluss. Er lautet: Was nicht anders als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders denn als Subject und ist also Substanz. Nun kann ein denkendes Wesen, bloss als solches betrachtet, nicht anders als Subject gedacht werden, also existirt es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz. Das Sophisma hierin beruht darauf, dass im Obersatz das Subject im Sinne des Substrats für mögliche Prädicate, im Untersatz als Subject des Denkens im Gegensatz gegen die Objecte genommen wird. —

Kant weist allerdings mit Recht die von ihm angenommene Art, wie die rationale Psychologie aus dem Begriffe des Ich aufgebaut werden soll, zurück. Denn das Ich selbst ist keine Substanz, sondern ein Geschehen in einer solchen. Aber seine Gegengründe treffen wenigstens Leibniz nicht, der auf dem Wege der allgemeinen Metaphysik zur Einfachheit der Substanzen und daher auch der Seelen gekommen war. Ebenso wenig überlegt er, ob die Durchdringung der Gedanken und ihre Concentration in Einem Bewusstsein ohne die Einheit und Einfachheit der Substanz, in welcher sie geschehen, möglich sei.

2. Die Antinomien der reinen Vernunft in den kosmologischen Ideen.

Kant sucht hier nachzuweisen, dass die entgegengesetzten, alle Erfahrung übersteigenden Sätze, welche man über die Welt überhaupt aufstellen kann, auf gleich bündige Weise bewiesen werden können.

Erste Antinomie: Thesis: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen. Antithesis: Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich. Der Beweis für die Thesis beruht darauf, dass die Unendlichkeit einer Reihe niemals durch eine successive Synthesis vollendet sein, und dass ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nicht als ein gegebenes Ganze angesehen werden kann. Der Beweis für die Antithesis aber beruht darauf, dass im entgegengesetzten Falle eine leere Zeit

und ein leerer Raum die Weltgrenze ausmachen müssten. — Aber der leere Raum und die leere Zeit bezeichnen in Wahrheit doch nur die abstracte Möglichkeit, dass ausser den wirklichen räumlichen Dingen und den wirklichen Ereignissen noch andere gedacht werden können. Solche leere Möglichkeiten können aber nicht als eine wirkliche Grenze der Welt gesetzt werden. Denn das Wirkliche hat kein Verhältniss zum Nichts.

Zweite Antinomie: Thesis: Eine zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist. Antithesis: Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

Der Beweis für die Thesis: bliebe nach Aufhebung der Zusammensetzung kein einfacher Theil übrig, so bliebe gar nichts übrig. Für die Antithesis spricht dagegen der Grund, dass anderenfalls das Einfache einen Raum einnehmen müsse, weil, aus so vielen Theilen das Zusammengesetzte besteht, aus ebenso viel Theilen auch der Raum bestehen muss, den es einnimmt. — Kant begeht hier denselben Fehler wie Hobbes, indem er die Begriffe „im Raum sein“ und „räumlich sein“ mit einander verwechselt.

Dritte Antinomie: Thesis: Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig. Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

Die Thesis wird dadurch bewiesen, dass anderenfalls die Reihe der Ursachen ins Unendliche gehen würde, was sich widerspricht; die Antithesis aber dadurch, dass die transcendentale Freiheit oder das Vermögen, einen Zustand schlechthin anzufangen, einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraussetzt, aus dem der handelnde Zustand auf keine Weise erfolgt; sie ist also dem Causalgesetze zuwider.

Vierte Antinomie: Thesis: Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil oder ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist. Antithesis: Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in der Welt, noch ausser der Welt als ihre Ursache.

Auf der einen Seite setzt jedes Bedingte, das gegeben ist, in Ansehung seiner Existenz eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum absolut Unbedingten voraus, welches absolut nothwendig ist. Auf der anderen Seite aber, wenn in der Welt ein nothwendiges Wesen wäre, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen ein Anfang sein, der ohne Ursache wäre; oder wäre es ausser der Welt, so müsste es als oberstes Glied in der Reihe der Ursachen anfangen zu handeln, und seine Causalität würde damit in die Zeit und damit in den Inbegriff der Erscheinungen, also in die Welt gehören, gegen die Voraussetzung.

Hiernach erscheint also die Vernunft mit sich selbst in einem unauflöslichen Widerstreit befangen, wie auch daraus hervorgeht, dass die Annahme der Thesen für den Begriff zu klein, die der Antithesen aber zu gross ist. Z. B. hat die Welt keinen Anfang, so ist sie für den Begriff zu gross, denn er kann die ganze verflossene Ewigkeit nicht erreichen. Hat sie dagegen einen Anfang, so ist sie zu klein; denn weil der Anfang noch immer eine Zeit voraussetzt, die ihm vorhergeht, so muss man immer nach einer noch höheren Zeitbedingung fragen. Das Interesse für diese Thesen und Antithesen ist dagegen sehr ungleich. Denn die Thesen haben die praktischen Interessen der Moral und Religion, das speculative Interesse der Vernunft, sogar die Popularität für sich, was Alles durch den von den Antithesen repräsentirten Empirismus nicht befriedigt wird.

Der Schlüssel aber zur Auflösung dieser kosmologischen Dialektik ist der transcendentale oder formale Idealismus. Jene Sätze widerstreiten sich nämlich nur dann contradictorisch, wenn die Welt als ein Ding an sich existirend gedacht wird. Nimmt man diese Voraussetzung hinweg, so verwandelt sich der Widerspruch in einen bloss dialektischen Widerstreit. Denn weil die gegebene Welt gar nicht an sich existirt, d. h. nicht unabhängig von meinen Vorstellungen, so existirt sie weder als ein an sich unendliches, noch als ein an sich endliches Ganzes. Sie ist nur in der empirischen Reihe der Erscheinungen, an und für sich selbst aber gar nicht anzutreffen. Da nun die Reihe der Erscheinungen uns niemals ganz gegeben ist, wir also in ihr niemals das Unbedingte antreffen, so ist die Welt auch kein unbedingtes Ganzes weder mit endlicher, noch mit unendlicher Grösse. Man hat also die Idee der absoluten Totalität, welche nur als Bedingung der Dinge an sich gilt, auf Erscheinungen angewandt, die nur in der Vorstellung, sonst aber gar nicht existiren. Dasselbe gilt in ähnlicher Weise von allen Antinomien.

Der Grundsatz der Vernunft, das Unbedingte zu suchen, ist daher kein constitutives Princip derselben, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung hinaus zu erweitern, sondern nur das regulative: keine empirische Grenze der Erfahrung für eine absolute Grenze gelten zu lassen, also in der Erfahrung immer weiter zu forschen. —

Von ganz besonderer Wichtigkeit für das System Kant's ist die Auflösung der dritten Antinomie, in welcher er wenigstens die Möglichkeit der transcendentalen Freiheit gegen die Behauptung der Antithese, dass es nur Naturnothwendigkeit gäbe, zu retten sucht.

Auf die transcendentale Freiheit, dem Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, gründet sich nämlich auch der praktische Begriff der Freiheit oder der Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit (*liberum arbitrium*). Beide würden aber mit einander aufgehoben, wenn alle Causalität in der Sinnenwelt bloss Natur, also jede Begebenheit durch nothwendige Gesetze bestimmt wäre.

Kann nun nicht, so fragt er im Interesse der praktischen Freiheit, beides in verschiedener Beziehung bei ein und derselben Begebenheit zugleich stattfinden?

Sind Erscheinungen freilich Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten; dann ist Natur die vollständig hinreichende, bestimmende Ursache jeder Begebenheit. Sind dagegen Erscheinungen bloss Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligible Ursache aber wird in Ansehung ihrer Causalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden. (Vereinigung der Freiheit und Nothwendigkeit.)

Man kann also die Causalität eines solchen Wesens nach zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst und als sensibel nach ihren Wirkungen als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Da aber jede wirkende Ursache einen Charakter haben muss, d. h. ein Gesetz ihrer Causalität, so wird auch ein Unterschied zwischen dem empirischen und dem intelligiblen Charakter eines solchen Subjectes sein müssen. Nach seinem intelligiblen Charakter würde es unter keinen Zeitbedingungen

stehen, in ihm würde keine Handlung entstehen, noch vergehen. Aber man würde von ihm richtig sagen können, dass es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne dass die Handlung in ihm selbst anfängt. Sein intelligibler Charakter würde zwar niemals unmittelbar gekannt werden, aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäss gedacht werden müssen. Die Vernunft des Menschen scheint nun eine solche Causalität aus Freiheit zu besitzen, wie aus den Imperativen klar ist, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Denn das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung von Gründen aus, die sonst in der ganzen Natur nicht vorkommt. Es mögen noch so viel Naturgründe da sein, die mich zum Handeln antreiben, so können sie doch das Sollen nicht hervorbringen. Die Vernunft aber giebt nicht den empirisch gegebenen Gründen nach, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hineinpasst.

Es soll jedoch hiemit weder die Wirklichkeit, noch die Möglichkeit der Freiheit bewiesen werden; es ist bloss daran gelegen, dass man erkenne, dass Natur der Causalität durch Freiheit nicht widerstreite. —

Um die Möglichkeit zu retten, dass neben der Naturnothwendigkeit, welcher alle Erscheinungen als solche unterworfen sind, noch eine Freiheit des Handelns möglich sei, die nicht durch Ursachen, welche ausser dem Handelnden liegen, bestimmt ist, nimmt Kant also an, dass die Erscheinungen noch Gründe haben müssten, die nicht Erscheinungen sind, also Dinge an sich sein müssen. Wenn er hier abermals gegen sein eigenes Causalitätsgesetz sündigt, welches nur für Erscheinungen gelten soll, so wird er dazu durch einen falschen Schluss verleitet. Er schliesst nämlich aus der Natur des Sollens oder des sittlichen Gebotes, dass es nicht durch Naturursachen bestimmt sein könne, also auf eine andere Causalität hinweise als in den Erscheinungen zu finden sei; denn das sittliche Gebot habe seinen Ursprung in einem von allen Naturursachen unabhängigem Urtheile der reinen Vernunft. — Allein die Freiheit und Unabhängigkeit der Vernunft bei ihren Urtheilen besteht nicht in einer absoluten Unbedingtheit, sondern nur darin, dass sie durch nichts Anderes bedingt ist als lediglich durch die Natur der Sache, über welche sie gerade urtheilt. Dass aber eine solche Vernunft, die von allen fremden Ursachen unabhängig urtheilen kann, entsteht, und dass Verhältnisse vorhanden sind, über welche sie urtheilen kann, ist gar sehr von Natur-

ursachen abhängig. — Indem aber Kant, worauf ganz besonders zu achten ist, die reine Vernunft hier als ein von allen Erscheinungen unabhängiges Agens beschreibt, macht er sie, da sie unmöglich als eine Erscheinung zu denken ist, in der That zu einem Dinge an sich, trotzdem dass er sonst behauptet, von den Dingen an sich absolut gar nichts wissen zu können. — Hier liegt wiederum ein Hauptpunct nicht allein für die weitere Gestaltung der kantischen Philosophie, da hiervon seine Ethik abhängt, sondern auch für die idealistische Weiterbildung seiner Ansichten durch Fichte und dessen Nachfolger, welche hiernach ihr Absolutes, das reine Ich, die absolute Identität und die absolute Idee sofort als die reine Vernunft fassten. —

Ueber die Auflösung dieser kosmologischen Antinomien aber ist überhaupt zu bemerken, dass zwar jener Widerstreit der entgegengesetzten Behauptungen über die Welt wegfällt, wenn diese nur als eine Erscheinung oder Vorstellung in uns betrachtet wird, dass aber die Deutung des Grundsatzes der Vernunft, das Unbedingte zu suchen, als eines blossen Regulatives, in der Erfahrung immer weiter zu forschen, der Vernunft nicht genügen kann. Denn wenn diese, wie es in der That der Fall ist, das Unbedingte oder das absolut Seiende sucht, weil, wenn nichts absolut zu setzen ist, auch alle relative Position der Erscheinung wegfällt, so nähert sie sich durch ein endloses Forschen im Felde der Erscheinungen mit keinem Schritte dem Unbedingten, sondern bleibt immer gleichweit von demselben entfernt. Ihr nothwendiges Streben wird also nicht durch jenes Regulativ befriedigt.

## § 62.

### 3. Das Ideal der reinen Vernunft und Kritik aller speculativen Theologie.

Ehe Kant zu seiner berühmten Kritik der Beweise für das Dasein Gottes schreitet, deren Nachwirkungen bis auf den heutigen Tag zu spüren sind, sucht er zunächst den Vernunftursprung der Idee von einem allerrealsten Wesen nachzuweisen.

Um ein Ding vollständig zu erkennen, muss man alles Mögliche erkennen und es dadurch bejahend und verneinend bestimmen. Denn der Satz, dass alles Existirende durchgängig bestimmt ist, bedeutet nicht allein, dass ihm von jedem Paare einander entgegengesetzter gegebener, sondern auch von allen möglichen Prädicaten nur eins zukomme. Hierdurch entsteht die Idee von einem Inbegriffe aller Möglichkeit. Diese Idee ist aber die von einem All der Realität,

in welchem keine Negationen vorkommen können. Denn alle Begriffe der Negationen sind abgeleitet und setzen die Realitäten voraus und sind nichts als Schranken der Realität; das aber könnten sie nicht sein, wenn nicht ihnen selbst das Unbeschränkte, das All der Realität zum Grunde läge. Jener Inbegriff aller Möglichkeit läutert sich hierdurch zum Begriffe eines *a priori* durchgängig bestimmten Begriffes, also zum Begriffe eines einzelnen Wesens, des *ens realissimum.* Die Vernunft setzt aber nicht die Existenz eines solchen Wesens, das ihrem Ideale gemäss ist, sondern nur die Idee desselben voraus, um von dieser unbedingten Totalität das Bedingte, d. h. das Eingeschränkte abzuleiten. Jenes Ideal ist ihr das Urbild aller Dinge, diese die mangelhaften Copien, welche von ihm den Stoff ihrer Möglichkeit nehmen. — Dies ist der alte, bei Plotin, Des Cartes, Spinoza und Leibniz vorhandene Gedanke, dass das Unendliche in der Natur der Dinge dem Endlichen vorausgeht, und dass daher die endlichen Dinge nur Einschränkungen der absoluten Attribute Gottes sind; nur dass Kant hier, wenn auch nicht überall, so einsichtig ist, diesem Unendlichen oder dem vorgestellten All der Realität nicht sofort das Sein beizulegen. —

Weil alle Möglichkeit der Dinge hiernach als abgeleitet und nur die des All der Realität als ursprünglich angesehen wird, so ist dieses Ideal das Urwesen *(ens originarium)*, ferner das *ens summum*, sofern es keines über sich hat, und endlich das *ens entium*, sofern Alles als bedingt unter ihm steht. In seiner absoluten Vollständigkeit würde man es durch alle Prädicamente hindurch als einig, einfach, allgenugsam, ewig u. s. w. bestimmen können. Sein Begriff ist also der von Gott, im transcendentalen Sinne gedacht, und das Ideal der reinen Vernunft somit der Gegenstand einer transcendentalen Theologie.

Kann nun das Dasein eines solchen höchsten Wesens bewiesen werden? Man kann es möglicher Weise durch drei Beweise erschliessen wollen, entweder, indem man von aller Erfahrung abstrahirt, aus blossen Begriffen (ontologischer Beweis), oder indem man den Beweis auf Erfahrung gründet, und zwar entweder auf bloss unbestimmte, allgemeine Erfahrung (kosmologischer Beweis), oder auf bestimmte Erfahrung und die dadurch erkannte besondere Beschaffenheit unserer Sinnenwelt (physicotheologischer Beweis).

1. Der ontologische Beweis: Der Begriff des allerrealsten Wesens ist möglich. Unter aller Realität ist auch das Dasein begriffen, also liegt das Dasein in dem Begriffe von einem Möglichen.

Wird also dieses Ding aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit desselben aufgehoben, welches sich widerspricht.

Kant antwortet: „Ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken wolltet, schon den Begriff seiner Existenz hinein brachtet.“ Denn Sein ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von Etwas, das zu dem Begriffe hinzukommen könnte. Es ist bloss die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Das Wirkliche enthält nichts mehr als das bloss Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche. Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wieviel er will, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um ihm die Existenz zu ertheilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dies durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objecte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich *a priori* erkannt werden müsste. Unser Bewusstsein der Existenz aber gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung. Eine Existenz ausser diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir mit nichts rechtfertigen können. — Diese Kritik des ontologischen Beweises ist der Glanzpunct der Kritik der reinen Vernunft. Sie ist auch gänzlich unabhängig von den bisherigen Philosophemen der transcendentalen Aesthetik und Logik, sondern stützt sich allein auf den richtigen Begriff des Seins, welches nicht als ein reales Prädicat des Seienden zu denken ist, sondern nur die absolute Position bedeutet. Hätte Kant die Tragweite dieses Begriffes für die gesammte theoretische Philosophie erkannt, so würde seine Kritik der bisherigen Metaphysik eine ganz andere Gestalt gewonnen und ungleich tiefer die Fehler derselben aufgedeckt haben. —

2. Der kosmologische Beweis: Wenn etwas existirt, so muss auch ein absolut nothwendiges Wesen existiren, nun existire zum Mindesten ich selbst; also u. s. w. Diese Schlussfolge beruht darauf, dass alles Zufällige eine Ursache haben muss, dass man also in der Reihe der Ursachen zuletzt auf ein absolut nothwendiges Wesen kommen muss. Der Begriff dieses Wesens muss aber durchgängig bestimmt sein (als der eines wirklichen Dinges). Nun ist aber nur der eines allerrealsten Wesens *a priori* durchgängig bestimmt;

also ist er der einzige, durch welchen ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann.

Dagegen sagt Kant: Dieser Beweis bedient sich der Erfahrung nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nämlich zum Dasein eines nothwendigen Wesens. Was dieses für Eigenschaften habe, kann der empirische Beweisgrund nicht lehren, darum nimmt dann der Beweis den ontologischen zu Hülfe. Ausserdem aber hat der Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schliessen, nur in der Sinnenwelt Bedeutung; und endlich wirft man zuletzt alle Bedingungen hinweg, ohne welche doch kein Begriff von Nothwendigkeit stattfinden kann.

3. Der physicotheologische Beweis. Dieser Beweis ist zwar stets mit Achtung zu nennen, und es würde trostlos und ganz umsonst sein, seinem Ansehen etwas entziehen zu wollen. Allein er besitzt keine apodiktische Gewissheit und kann ohne den ontologischen Beweis nicht zum Ziele kommen. Sein Hauptmoment liegt darin, dass so viele verschiedenartige Dinge von selbst nicht zu bestimmten Zwecken zusammenstimmen könnten, wären sie nicht durch ein vernünftiges Princip nach zu Grunde liegenden Ideen dazu ganz eigentlich gewählt und angeordnet. Allein abgesehen davon, dass sich dieser Schluss auf die Analogie mit menschlicher Kunst stützt, welche Schlussart vielleicht die allerschärfste transcendentale Kritik nicht aushalten dürfte, so kann er höchstens einen Weltbaumeister, nicht einen Weltschöpfer darthun. Denn er beweist bloss die Zufälligkeit der Form, nicht die der Substanz der Welt. Ebenso wenig kann er die absolute Totalität der Vollkommenheit des höchsten Wesens beweisen, denn er kann von der Wirkung nur auf eine ihr proportionirte Ursache schliessen; es müsste also die absolute Vollkommenheit der Welt bewiesen sein. Wie kann aber jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte! — Um also das allerrealste Wesen zu erreichen, muss dieser Beweis zuletzt seine Zuflucht zum ontologischen Beweise nehmen.

Auch hier kommt also die Vernunft nicht weiter, als zu einem regulativen Principe; das speculative Interesse der Vernunft macht es nothwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre; denn die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen ruht, ist die zweckmässige Einheit der Dinge. —

In der auf diese besondere Kritik der einzelnen Beweise für das Dasein Gottes folgenden allgemeinen Kritik aller speculativen

Theologie deckt endlich Kant das seiner Ansicht nach wahre speculative Interesse auf, welches die Vernunft an ihren psychologischen, kosmologischen und theologischen Ideen nehmen soll, und dieses läuft auf nichts Anderes hinaus, als auf eine möglichst vollständige logische Systematisirung der menschlichen Erkenntniss. Er sagt nämlich, eine logische Maxime gebiete, durch Vergleichung der verschiedenen Wirkungen einer Substanz die Verschiedenheit der ihnen zum Grunde liegenden Kräfte zu verringeren und eine comparative Grundkraft anzunehmen, dann aber wieder durch Vergleichung der verschiedenen Grundkräfte diese einer einzigen Grundkraft nahe zu bringen. Und ebenso setze die Vernunft voraus, dass die mannigfaltigen Grundkräfte der verschiedenen Substanzen auch eine systematische Einheit hätten. Freilich sieht er dabei sehr wohl, dass diese logische Systematisirung oder die Vernunfteinheit eine bloss hypothetische ist, und dass man damit nicht behauptet, diese Vernunfteinheit werde in der That angetroffen. Dennoch aber soll dieses logische Princip, eine höchste Einheit von Allem zu suchen, sich auf ein vorausgesetztes transcendentales Princip gründen, durch welches eine solche systematische Einheit, als den Objecten selbst anhängend, *a priori* als nothwendig angenommen wird. Denn das Gesetz, eine solche systematische Einheit zu suchen, sei nothwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, und ohne diese keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch haben würden. -- Dieser letztere Satz aber kann doch auch nichts anderes heissen, als dass jene Vernunfteinheit nicht den Dingen an sich, sondern unseren Vorstellungen anhängt, weil wir ohne eine logische Anordnung derselben überhaupt keine Ordnung unter unseren Begriffen haben würden, und damit unsere Kenntnisse alles übersichtlichen Zusammenhanges entbehrten. Wenn nun aber Kant doch dabei anerkennt, dass diese Vernunfteinheit, unter welche wir im logischen Denken unsere Begriffe bringen, damit nicht als eine real existirende angesehen werden dürfe, also den wahren Zusammenhang der Dinge nicht ausdrücke, so ist es wunderbar, dass er dennoch dies bloss logische Verfahren als das eigentliche und und höchste Vernunftinteresse ansieht oder mit anderen Worten in ihm die eigentliche Erkenntnissthätigkeit findet und er dennoch so spricht, als ob dies angebliche Gesetz unserer Vernunft den Objecten selbst anhinge, während er es doch wenigstens dahin gestellt sein lässt, ob eine solche Einheit in der That anzutreffen sei. Aber freilich die Objecte, denen jenes Gesetz anhängt, sind Erscheinungen in uns, die sich nach der Natur unseres Verstandes und

unserer Vernunft in ihren Formen richten müssen, und Verstand und Vernunft bestehen eben in den logischen Operationen des Urtheilens und Schliessens, und diese bestehen wiederum nur darin, das Besondere unter immer höhere Allgemeinbegriffe zu subsumiren! Man sieht, wie schwer es selbst für einen Kant ist, sich von dem hergebrachten logischen Formalismus loszureissen und in ihm nicht mehr ein genügendes Organon für wirkliche Erkenntniss zu erblicken. Er sieht zwar, dass jene Vernunfteinheit nicht den wahren Zusammenhang der Dinge ausdrückt, aber dennoch hält er die logische Systematisirung der Begriffe für den richtigen Weg zur Erkenntniss der Dinge. —

Hier liegt wiederum ein Hauptkeim des nachkantischen Idealismus. Denn wenn Kant hier zu verstehen giebt, dass die Dinge, d. h. die Erscheinungen, an sich selbst eine logische Natur haben, so ist darin die später behauptete Identität des Seins und Denkens schon vorgebildet. Lässt man nämlich, wie später wirklich geschah, die Subjectivität der menschlichen Vernunft, welche den Erscheinungen ihre Gesetze giebt, fallen und wendet diese Gedanken auf die absolute Vernunft an, so entsteht die Ansicht, dass alle Erscheinungen oder das Universum nothwendig an sich selbst die Gesetze der Vernunft an sich tragen oder logischer Natur sind; die absolute Vernunft ist in allem Vorhandenen specificirt oder Alles, was ist, ist vernünftig. —

§ 63.

Einen positiven Anfang, die reine Naturwissenschaft im Sinne der Kritik der reinen Vernunft zu behandeln, hat Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (1786) geliefert. Er behandelt in denselben den Begriff der Bewegung nach den 4 Titeln der Kategorien.

Die Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand äusserer Sinne sein soll (der Materie), muss Bewegung sein, denn dadurch allein können Sinne afficirt werden. Auf diese führt auch der Verstand alle übrigen Prädicate der Materie, die zu ihrer Natur gehören, zurück; die Naturwissenschaft ist daher entweder eine reine oder angewandte Bewegungslehre. 1. Die Bewegung wird als reines Quantum ohne alle Qualität des Beweglichen betrachtet (Phoronomie). 2. Die Bewegung wird als zur Qualität der Materie gehörig, als Bewegungskraft betrachtet (Dynamik). 3. Die Materie mit dieser Qualität wird durch ihre eigene Bewegung gegen einander in Relation stehend betrachtet (Mechanik). 4. Die Bewegung oder Ruhe in

Beziehung auf die Vorstellungskraft oder ihre **Modalität** betrachtet endlich die **Phänomenologie.**

Von Wichtigkeit ist hierin besonders die Lehre von der Materie als Raumerfüllung, nicht weil sie über die Materie einen richtigen Aufschluss giebt, sondern weil sie ein Beispiel eines formell richtigen Verfahrens hinsichtlich der synthetischen Urtheile *a priori* liefert, indem Kant hier aus dem inneren Widerspruche in einem (angeblich) nothwendigen Begriffe schliesst, dass diesem Begriffe, welcher, so wie er vorliegt, sich selbst aufhebt, ein anderes nicht in ihm schon vorhandenes Prädicat zukommen müsse, durch dessen Hinzufügung er von seinem Widerspruche befreit wird. Die Materie, sagt er nämlich, erfüllt den Raum nicht durch ihre blosse Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft. Denn der Widerstand, den eine Materie in dem Raume, den sie erfüllt, allem Eindringen anderer leistet, ist eine Ursache der Bewegung der letzteren in entgegengesetzter Richtung, also eine bewegende Kraft. Sie erfüllt also ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Theile, d. h. durch ihre eigene Ausdehnungskraft (Expansivkraft). Durch diese Grundkraft allein aber würde die Materie sich ins Unendliche zerstreuen, d. h. es würde gar keine Materie da sein. Daher muss noch eine andere, der ersteren entgegengesetzte Grundkraft angenommen werden: eine zusammendrückende, d. h. Anziehungskraft. Würde diese **allein** angenommen, so würden die Theile der Materie sich in einen Punct zusammenziehen, also auch keine Materie vorhanden sein. Da diese zweite ebensowohl eine Grundkraft ist, ohne welche Materie nicht sein kann, sie also auch aller Berührung verschiedener Materien vorhergehen muss, so wirkt die Materie auch durch den leeren Raum *(actio in distans)*; sie wirkt daher eigentlich da, wo sie nicht ist. — Abgesehen davon, dass in diesem letzten Satze der Widerspruch in einer *actio in distans* zu Tage tritt und ungelöst stehen bleibt, hätte im Kantischen Systeme ein leerer Raum als wirklich gar nicht vorkommen dürfen, da er in der erscheinenden Welt nicht gegeben ist. —

Im Gange des Systems, wenn auch nicht der Zeit und der Wichtigkeit nach, folgt auf die Kritik der reinen Vernunft:

### § 64.

### Die Kritik der Urtheilskraft (1790).

Kant geht hier davon aus, dass alle Seelenvermögen auf das Erkenntniss-, Gefühls- und Begehrungsvermögen zurückgeführt werden können. Wenn nun für das Erkenntnissvermögen der Verstand, für

das Begehrungsvermögen aber die Vernunft gesetzgebend ist, so muss für das zwischen beiden stehende Gefühlsvermögen die zwischen Verstand und Vernunft stehende Urtheilskraft gesetzgebend sein. Jedoch hat die eine Art der Urtheilskraft, die bestimmende, welche das Besondere unter dem Allgemeinen subsumirt, schon in den Verstandesgesetzen ihr Gesetz. Aber die andere Art, die reflectirende, die vom Besonderen in der Natur zum Allgemeinen aufsteigt, bedarf eines Principes, wonach die besonderen empirischen Gesetze hinsichtlich dessen, was in ihnen durch die allgemeinen Verstandesgesetze unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand sie gegeben hätte, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen. (Vergl. Schluss der Elementarlehre der Kritik der reinen Vernunft.) Die Natur muss also so vorgestellt werden, als ob ein Verstand den Grund der Einheit (Zusammenstimmung) des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte; d. h. das Princip der reflectirenden Urtheilskraft ist die Zweckmässigkeit der Natur; denn nähme man für die allenfalls unendlich mannigfaltigen besonderen Naturgesetze nicht ein letztes Princip des Zusammenhanges nach dem Begriffe der Zweckmässigkeit an, so würde kein durchgängiger Zusammenhang empirischer Erkenntnisse zu einem Ganzen der Erfahrung stattfinden. (Das aber ist nach der Kritik der reinen Vernunft eine nothwendige Idee der Vernunft, die auf Totalität ausgeht.) Dieses Princip nimmt aber die Urtheilskraft nicht empirisch aus der Natur, sondern giebt es sich *a priori*, eben um gesetzmässigen Zusammenhang in der Erfahrung zu entdecken.

Da aber die Erreichung dieser Absicht, d. h. die entdeckte Vereinbarkeit mehrerer empirisch heterogener Naturgesetze unter Einem sie befassenden Princip mit dem Gefühle der Lust, ja oft der Bewunderung verbunden ist, so ist damit auch das Gefühl der Lust durch einen Grund *a priori* und für jedermann gültig bestimmt; denn jenes Princip ist eben *a priori*, nicht empirisch.

Weil nun an einem gegebenen Gegenstande die Zweckmässigkeit entweder bloss aus einem subjectiven Grunde vorgestellt werden kann, als Uebereinstimmung seiner Form in der Auffassung, oder aus einem objectiven, als Uebereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst, nach einem Begriffe dieses Dinges, der den Grund dieser Form enthält, so zerfällt die reflectirende Urtheilskraft in die ästhetische und teleologische. Naturschönheit

ist Darstellung des Begriffes der formalen, Naturzweck Darstellung des Begriffes einer realen Zweckmässigkeit. —

Diese Sätze haben nur insofern eine richtige Bedeutung, als bei Kant die freilich noch dunkle Erkenntniss hervortritt, dass das Wesen des ästhetischen Urtheiles von dem des logischen durchaus verschieden ist. Da er nun noch in der hergebrachten Manier der Philosophie befangen ist, nach welcher die logische Systematisirung die Hauptsache der Erkenntniss ist, so befindet er sich in Verlegenheit, den logischen Ort für das ästhetische Urtheil zu finden. Unter den Verstand und die Vernunft kann er es nicht subsumiren, da diese Seelenvermögen es nur mit Subsumtionsurtheilen zu thun haben; er schafft also ein neues Seelenvermögen und nennt es Urtheilskraft, die er nun zwischen den Verstand und die Vernunft stellt, obgleich diese doch auch Urtheilskräfte sind. Derselbe logische Formalismus verführt ihn dann weiter zu der Subsumtion des Schönen unter den Begriff der Zweckmässigkeit, weil auch im Schönen eine Uebereinstimmung oder Harmonie liegt, freilich nicht eine des Mittels mit der Absicht, aber doch in der Auffassung der blossen Form eines Dinges.

Aus seiner Darstellung der ästhetischen Urtheilskraft mag es hinreichen, nur folgende allgemeine Hauptsätze anzuführen. Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ist ohne alles Interesse an der Existenz des Gegenstandes und unterscheidet dadurch das Schöne vom Angenehmen und Guten; es ist ein allgemein gültiges Wohlgefallen; die ästhetische Beurtheilung des Gegenstandes geht dem Gefühle der Lust voran. Schönheit ist die Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird. Neben dem Schönen steht das Erhabene. Bei jenem ist das Wohlgefallen an der Qualität, bei diesem an der Quantität. Das Erhabene ist auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern Unbegrenztheit an ihm oder auf seine Veranlassung vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird. Die Natur ist daher in denjenigen ihrer Erscheinungen erhaben, deren Anschauung die Idee der Unendlichkeit bei sich führt.

Von grösserer Wichtigkeit für die Fortentwickelung der Philosophie sind seine Ausführungen über die teleologische Urtheilskraft. Ein Ding existirt als Naturzweck, wenn es von sich selbst (im zwiefachen Sinne) Ursache und Wirkung ist; solche Dinge sind die Organismen, in denen Alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Um einzusehen, dass ein Ding nur als solcher Zweck möglich

sei, scheint erfordert zu werden, dass seine Form nicht nach blossen Naturgesetzen möglich sei, es seinen Ursprung also nicht im Mechanismus der Natur habe, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird, also in einer Intelligenz. Allein wir können die Unmöglichkeit der Erzeugung der organisirten Naturproducte durch den blossen Mechanismus der Natur keineswegs beweisen (cf. die Kritik des physicotheologischen Beweises). Denn wir können die unendliche Mannigfaltigkeit der besonderen Naturgesetze ihrem ersten inneren Grunde nach nicht einsehen und das im Uebersinnlichen liegende durchgängig zureichende innere Princip der Möglichkeit einer Natur nicht erreichen.

Nur für die eigenthümliche Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens ist es nicht möglich, über die Möglichkeit jener Dinge und ihrer Erzeugung anders zu urtheilen, als wenn wir uns eine Ursache, die nach Absichten wirkt, hinzudenken. Objectiv aber können wir den Satz nicht darthun, dass ein verständiges Urwesen dasei; denn die Zwecke in der Natur beobachten wir nicht als absichtliche, wir denken sie nur hinzu, als einen Leitfaden für die Urtheilskraft.

Ein anschauender Verstand würde nämlich ganz anders urtheilen. Unser Verstand muss die Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge unterscheiden; wäre er dagegen anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche, und Begriffe, die bloss auf die Möglichkeit des Gegenstandes gehen, und sinnliche Anschauung würden beide wegfallen. Die Unterscheidung zwischen möglichen und wirklichen Dingen ist daher bloss subjectiv für unseren Verstand gültig; dieser Unterschied liegt nicht in den Dingen selbst. Denn dass er nicht überhaupt von den Dingen gilt, leuchtet aus der unablässlichen Forderung der Vernunft ein, irgend ein Etwas (den Urgrund) als absolut nothwendig existirend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterschieden werden sollen. Ebenso beruht es bloss auf der subjectiven Beschaffenheit unseres praktischen Vermögens, dass die moralischen Gesetze als Gebote vorgestellt werden müssen und die Vernunft diese Nothwendigkeit nicht durch ein Sein (Geschehen), sondern durch ein Seinsollen ausdrückt. Denn in einem anschauenden Verstande würde kein Unterschied sein zwischen einem praktischen Gesetze von dem, was durch uns möglich ist, und dem theoretischen von dem, was durch uns wirklich ist. Endlich würden wir zwischen Naturmechanismus und Zweckverknüpfung nicht unterscheiden, wäre unser Verstand

nicht von der Art, dass er vom analytisch Allgemeinen (in welchem das Besondere nicht enthalten ist) zum Besonderen gehen müsste. Ein anschauender Verstand würde vom synthetisch Allgemeinen (der Anschaung eines Ganzen als solchen) zum Besonderen gehen, d. h. in seiner Anschauung des Allgemeinen würde die des Besonderen (der Theile) schon enthalten sein. Seine Vorstellung des Ganzen würde also die Zufälligkeit der Verbindung der Theile zu einem solchen Ganzen nicht mit enthalten, sondern in dem Ganzen würde der Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile schon enthalten sein. Also ist es nur eine Eigenthümlichkeit unseres Verstandes, dass wir die zweckmässigen Producte der Natur nach einer anderen Art der Causalität als der der Naturgesetze der Materie, nämlich nach der Causalität der Endursachen, uns als möglich vorstellen.

Nachdem dann Kant durch die Unterscheidung der bloss äusserlichen Zweckmässigkeit, d. h. des Nutzens der Dinge für die Zwecke anderer Wesen, und der inneren Zweckmässigkeit der Organismen die Teleologie von der damals sich besonders stark hervordrängenden utilistischen Betrachtungsweise gereinigt und ihr das ihr gebührende Feld angewiesen hat, sucht er nach dem Endzwecke des Daseins einer Welt oder der Schöpfung selbst und findet ihn nicht in der Glückseligkeit und Cultur der vernünftigen Wesen, sondern in dem Menschen als dem Subjecte der Moralität. Denn vom Menschen als einem moralischen Wesen kann nicht weiter gefragt werden, wozu er existire. Sein Dasein hat den höchsten Zweck in sich selbst. Den Beweis für diesen Satz wird man in der praktischen Philosophie finden. —

## § 65.

### Bemerkungen.

1. Kant ist sich bewusst, dass er einen neuen Anfang in der Metaphysik mache, ebenso wie sich Des Cartes dessen bewusst war. Er drückt dies Bewusstsein in den Worten aus, dass man früher angenommen habe, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten, wogegen er annehme, dass die Gegenstände sich nach unserer Erkenntniss richten müssen. Ja er vergleicht diese Umwälzung der Metaphysik mit der, welche Copernicus in der Astronomie hervorgebracht habe, der, anstatt die Sterne um den Zuschauer sich drehen zu lassen, die Sterne in Ruhe gelassen und den Zuschauer sich habe drehen lassen. Hieran ist allerdings so viel wahr, dass Kant mit dem Satze, dass die Dinge an sich uns gänzlich

unbekannt sind, und dass alle unsere Anschauungen und Begriffe sich nicht auf jene Dinge an sich, sondern nur auf Erscheinungen beziehen, der gesammten früheren Philosophie gegenüber tritt. Des Cartes und seine Schule hatte gemeint, das Was des Seienden in den Qualitäten der Ausdehnung und des Denkens zu erkennen. Locke hatte zwar die Subjectivität der secundären Qualitäten behauptet, aber die Objectivität der primären noch nicht angefochten, wenn ihm auch die Substanz zu einem uns unbekannten Substrat wird. Leibniz hatte den Sinnen eine, wenn auch verworrene, Erkenntniss der Dinge zugestanden, die durch den Verstand zu verdeutlichen sei. Alle zusammen aber waren der Meinung gewesen, dass übersinnliche Gegenstände, vor Allem das höchste Wesen, durch apodiktische Beweise erkannt werden können, also ein Wissen von ihnen, das jede Möglichkeit des Sich-anders-verhaltens ausschliesst, nicht allein möglich, sondern auch schon gewonnen sei.

Aber wenn Kant gemeint hat, mit seiner Kritik der reinen Vernunft, welche in Wahrheit nur eine Kritik der bisherigen Schulmetaphysik war, alle die Fragen und Probleme beseitigt und überwunden zu haben, an denen jene früheren Denker sich abmühten, so hat die Geschichte der nachkantischen Philosophie diese Meinung sattsam widerlegt, in welcher jene Probleme nur desto lebhafter wieder erwacht sind, je mehr Kant den Blick davon abgewandt hatte. Ja er hat wider seine Absicht, die eigentlich auf einen Stillstand der Metaphysik hinausging, dazu beigetragen, dass sie um ein neues Problem bereichert wurde. Denn während die ältere Metaphysik sich hauptsächlich um die Probleme der Substanz, der Causalität und der Materie drehte, ist, wie später gezeigt werden wird, auf Veranlassung Kant's das Problem des Ich in den Vordergrund getreten.

So gross Kant's Verdienste um die Philosophie überhaupt sind, so gewaltig seine Denkkraft ist, so gründlich seine Untersuchungen angelegt sind, so ist es doch im Interesse der Metaphysik zu bedauern, dass seine Gründlichkeit eben es gewesen ist, die ihn in einem zu engen Kreise der Untersuchung zurückhielt. Ehe er an die Untersuchung der Gegenstände der Erkenntniss selbst ginge, meinte er, vorab die Möglichkeit der Erkenntniss untersuchen zu müssen. Dadurch aber wurde sein Blick auf den engen Kreis der Psychologie beschränkt, und was noch schlimmer war, er übersah, dass er zu dieser seiner psychologischen Untersuchung eben dieselben Begriffe gebrauchen musste, in denen die Probleme stecken, an welchen sich die bisherige Metaphysik vergeblich abgemüht hatte. Wenn er

das Gemüth durch den Gegenstand afficirt werden lässt, so liegt darin das alte Problem, wie es möglich sei, dass eins auf das andere wirke. Wenn er das eine untheilbare Ich mit einer Mehrheit von Formen des Anschauens und mit Gesetzen des Denkens ursprünglich begabt sein lässt, so hat er darin das Problem berührt, wie die vielen Merkmale sich mit der Einheit des Dinges vertragen. Er hat den richtigen Begriff des Sein, als absoluter Position, aber wendet ihn niemals an, indem er nicht fragt: wie denn nun etwas Seiendes zu denken sei, um absolut gesetzt werden zu können? Ja er ist nahe daran, wenigstens einige Widersprüche in den gegebenen Erfahrungsformen zu sehen; er behauptet z. B., unser Verstand könne gar nicht einsehen, wie eine Ursache möglich sei, welche den Zustand der Dinge ändere, d. i. sie zum Gegentheile eines gewissen gegebenen Zustandes bestimme; aber diese eigentlichen Grundprobleme der Metaphysik nehmen seine Untersuchung nicht in Anspruch, da er aus den früher angegebenen Gründen seinen Blick vorwiegend nur auf jene eine Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniss richtet.

2. Kant entwickelt auf seinem Standpuncte einen bewundernswürdigen Scharfsinn in der Deduction der objectiven Gültigkeit der Kategorien oder reinen Verstandesbegriffe aus der ursprünglichen einheitlichen Apperception des reinen Selbstbewusstseins. So sehr aber dieser Scharfsinn auch verschwendet zu sein scheint, da das Problem in dieser Weise gar nicht vorhanden ist, sondern nur aus der falschen Voraussetzung entspringt, dass die Formen der Erscheinung nicht gegeben sind, sondern ursprünglich im Gemüthe liegen, so ist er doch nicht verschwendet gewesen. Denn Kant hat hier den Keim zum Probleme des Ich und zu einer rationalen Psychologie gepflanzt, der in der nachfolgenden Philosophie auch wirklich aufgegangen ist.

Ostensibel liegt freilich seinem Denken die alte empirisch sein wollende Psychologie mit ihrem Haufen von Seelenvermögen zum Grunde, und Kant scheint sich darin zu gefallen, die Gegensätze zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen niederen und höheren Begehrungsvermögen u. s. w. scharf hervorzuheben. Er scheint noch dazu, indem er die Seele mit den ursprünglichen reinen Formen der Anschauung und den reinen Verstandesbegriffen vor aller Erfahrung begabt, eine Zurückführung dieser ursprünglichen Mehrheit auf eine wirkliche Einheit gänzlich auszuschliessen; so dass man ihm Schuld gegeben hat, bei keinem anderen Philosophen vermisse man so sehr als bei ihm die Einheit des Seelenlebens. Allein bei genauerer Er-

wägung steht die Sache doch anders. Denn alle jene Seelenvermögen reduciren sich bei ihm zuletzt darauf, dass die ohne Verbindung gegebenen Empfindungen (Materie der Erscheinung) dadurch in synthetische Verbindungen mancherlei Art gerathen, dass sie durch die Apperception des unveränderlichen einfachen Ich nothwendig mit einander verbunden werden müssen. Die Thätigkeit dieses einfachen Ich's ist es, wodurch sie verbunden werden. Daher werden auch Raum und Zeit im letzten Grunde nicht gleichsam ruhende Formen im Innern, in welche die verbindungslosen Empfindungen hineingeschüttet werden, sondern auch nothwendige Gesetze *a priori* sein, nach welchen die Empfindungen deshalb verbunden werden, weil sie von dem einfachen Ich appercipirt werden.

Offenbar überschreitet Kant in diesen Expositionen seiner transcendentalen Logik den Kreis der empirischen Psychologie, welche nur die gegebenen Thatsachen des Bewusstseins erzählt und sie analysirt, und ebensowohl lenkt er den Blick vorzugsweise auf den Begriff des Ich und fordert zur Frage auf, was denn dieses Ich sei, dessen Thätigkeit die Verbindung des unverbundenen Stoffes des Anschauens und Denkens bewirke. Ja setzt man statt des reinen Ich das einfache Wesen der Seele, so hat man bei ihm den wahren ersten Satz der Psychologie, dass die Empfindungen deshalb in mannigfache Verhältnisse, Gegensätze und Verbindungen kommen müssen, weil sie in der einfachen und untheilbaren Seele zusammen sind. Das Fehlerhafte bei Kant ist, dass er das reine Ich absolut setzt, und das Mangelhafte, dass er die Gesetze der Receptivität und Spontaneität in ihrer Mannigfaltigkeit nicht abzuleiten versteht, wie er dieses selbst bekennt. Aber so viel sieht man doch, dass bei ihm die s. g. Seelenvermögen nicht eigentlich die Ursache, sondern nur die Folge einer gesetzmässigen Thätigkeit der Seele sind.

3. Kant selbst bezeichnet sein System als empirischen Realismus und als formalen, kritischen, transcendentalen Idealismus; Andere bezeichnen es auch wohl als halben Idealismus. Genau genommen aber ist es noch kein Idealismus, wenn dessen eigentliche Formel die ist, dass das Denken selbst das Seiende ist; sondern es ist ein Realismus, der sich nicht mehr gegen den Idealismus vertheidigen kann.

Kant hat die Dinge an sich nicht etwa in unbewachten Augenblicken zugelassen, sondern sie mit vollem Bewusstsein behauptet. Auch ist er nicht etwa von ihrer Verwerfung auf ihre Annahme zurückgesunken, sondern er hat den Satz seiner ersten Periode stets

fest gehalten, dass eine einfache Substanz ohne allen Nexus mit anderen völlig unveränderlich ist, wenn er ihn auch nicht mehr mit diesen Worten ausspricht. Seine bestimmte Behauptung ist die, dass die Empfindungen von den Dingen an sich herrühren und dass durch diese Empfindungen erst die Thätigkeit des Ich oder die Seelenvermögen erregt, „ins Spiel gesetzt" werden. Auch ist die Behauptung, dass die Formen der Erscheinung erst durch eine Seelenthätigkeit entstehen und nicht eine Bestimmung der Dinge an sich sind, nicht etwa an sich schon eine idealistische; denn ein besonnener Realismus muss dasselbe behaupten, wenn auch mit der Einschränkung, dass die Seelenthätigkeit durch die Qualität der einwirkenden Dinge und durch die Intensität und die Ordnung, in welcher sie auf die Seele wirken, mitbestimmt wird. Aber dadurch nähert sich Kant dem Idealismus mehr als alle Früheren, dass er behauptet, diese Formen, in welchen wir die Erscheinungen auffassen, haben gar keine Veranlassung in den Dingen an sich, sondern sind ein reines Eigenthum der Seele. Dies musste ihn zu der Behauptung führen, dass wir über die Dinge an sich überhaupt gar nichts aussagen können, und dass alles Denken und seine Gesetze nur Anwendung auf Erscheinung haben. Hierdurch entstand die Inconsequenz, dass er auf der einen Seite die Dinge an sich als Mitursachen der Empfindungen setzen, auf der anderen Seite aber behaupten musste, dass das Causalverhältniss nur für Erscheinungen Gültigkeit habe.

Fragt man, wie sich diese Inconsequenz dem kritischen Blicke Kant's habe entziehen können, so scheint keine andere Antwort möglich zu sein, als dass ihm ein doppelter Causalbegriff in einen zusammengeflossen sei; einmal seine Kategorie, wonach das Causalverhältniss nur eine Regel der bestimmten Zeitfolge sein soll, sodann aber der richtige, dass jedes Geschehen in einem Seienden nicht ohne Voraussetzung eines anderen Seienden gedacht werden kann, durch welches Zusammensein beide irgendwie in einen Zustand versetzt werden, in welchem sie anders nicht sein würden. Diesen Begriff, nicht seine Kategorie der Causalität, wendet er auf die Dinge an sich an, die Kategorie bloss auf Erscheinungen. Daher spricht er auch bei Gelegenheit der Freiheit von einer Causalität des reinen Ich oder der Vernunft, die offenbar nicht von Zeitbedingungen abhängt.

Aber diese Erklärung ist allerdings keine Rechtfertigung.

4. Das Bedenkliche, woran Kant's ganze Ansicht leidet, tritt am deutlichsten in seiner Kritik des teleologischen Beweises, namentlich in den Aeusserungen der Kritik der Urtheilskraft hervor. Denn

wenn der Schluss von der gegebenen Zweckmässigkeit der Welt auf einen intelligenten Urheber derselben nur darum für uns Menschen gültig sein soll, weil unser Verstand nicht ein anschauender ist, so fällt mit dieser bloss subjectiv menschlichen Gültigkeit sein ganzer Werth. Und nicht allein der Werth dieses Beweises, sondern auch der aller schon erkannten oder noch zu erkennenden Wahrheit. Denn darf ich nicht annehmen, dass was die menschliche Vernunft mit Nothwendigkeit erkannt hat (indem sie einsieht, dass das Gegentheil einen Widerspruch involviren würde), auch für jede mögliche Intelligenz Wahrheit ist und dem objectiven Thatbestande entspricht, so wird alle Wahrheit nur etwas Subjectives und hat nicht mehr Werth, als ein conventioneller Glaube haben würde.

Ueberhaupt ist die Beschreibung des uns „leider" versagten anschauenden Verstandes (der intellectuellen Anschauung) für die Entwickelung eines Theiles der nachkantischen Philosophie von den verderblichsten Folgen gewesen. Die Grundzüge dieses Verstandes sind für die folgenden Idealisten die Zielpuncte geworden, welche sie mit ihrer Erkenntniss erreichen wollten. Die vollendete Erkenntniss soll keinen Unterschied zwischen Möglichem und Wirklichem machen, sondern sie soll die Einheit der Anschauung und des Denkens oder des Seins und Denkens erreichen, d. h. das vermittelst der intellectuellen Anschauung Gedachte soll das Seiende sein und umgekehrt das Seiende der Art sein, dass es an sich selbst die Natur des Begrifflichen hat. In höchster Vollendung der Erkenntniss soll der Unterschied zwischen Sollen und Sein oder zwischen Ethik und Physik verschwinden. Das von diesem anschauenden Verstande Gedachte soll endlich das wahrhaft Allgemeine sein, welches das Besondere nicht unter sich, sondern in sich hat, ein gleichsam prägnantes Allgemeines, welches das Besondere aus sich erzeugt. Der Naturmechanismus soll an sich selbst ein vernünftiger sein, der die Zweckmässigkeit nothwendig in sich trägt, so dass das Ganze des Universums, wie jeder seiner Theile, die Idee eines zweckmässigen Organismus darstellt, man also nicht mehr genöthigt ist, die Ursache der Zweckmässigkeit ausserhalb des universalen Naturmechanismus in einer schöpferischen persönlichen Intelligenz zu suchen. — Kant erklärt zwar, ein solcher anschauender Verstand sei uns Menschen unmöglich; aber indem er ihn als ein uns leider versagtes Gut aufstellte und die Denkweise desselben beschrieb, lud er selbst wider Willen kühnere Nachfolger ein, aus dem Standpuncte dieses Verstandes die Welt zu construiren, um über die bloss für den discur-

siven Verstand gelten sollende subjective Erkenntniss zur wahren hinanzukommen.

Indessen, so verfehlt auch diese Theorie von einem anschauenden Verstande ist, dessen Gegenstück eine denkende Sinnlichkeit wäre, so unpassend der Name einer Kritik der (reflectirenden) Urtheilskraft für die Untersuchungen über den ästhetischen Geschmack und über die Teleologie, so unrichtig ihre Stellung ist als Uebergang vom Theoretischen zum Praktischen, zwischen welchen disparaten Untersuchungen es gar keinen Uebergang, sondern nur eine nachträgliche Verbindung giebt, nachdem die beiderseitigen theoretischen und praktischen Untersuchungen vollendet sind; so hat doch Kant auch hier werthvolle Keime gepflanzt, namentlich in den allgemeinen Bestimmungen über das ästhetische Urtheil und in der Hinlenkung der Untersuchung auf die innere Zweckmässigkeit der Organismen. —

## § 66.

## Die praktische Philosophie.

Kant gebührt der unsterbliche Ruhm, unter allen Philosophen der erste gewesen zu sein, welcher das bisherige sich gleichsam von selbst verstehende eudämonistische Princip der Moral mit klarem Bewusstsein verworfen und überwunden hat. Dieser Ruhm darf ihm auch durch keine Kritik an der wissenschaftlichen Gestaltung seiner praktischen Philosophie verringert werden. Es ist vielmehr als ein schmählicher Abfall von der durch ihn erreichten Höhe zu bezeichnen, wenn spätere Philosophen wegen ihrer zum Theil unrichtigen Ausstellungen an der vorhandenen Form seiner Ethik wieder in den Eudämonismus einer Güterlehre zurückgesunken sind. —

Nachdem Kant in der Kritik der reinen Vernunft es wenigstens als möglich dargethan zu haben glaubte, dass dem vernünftigen Wesen ursprünglich ein Vermögen, von allen Naturursachen unabhängig eine Reihe von Veränderungen anzufangen, oder eine transcendentale Freiheit des Willens zukomme, war es nur consequent, wenn er in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) der Physik die Beschäftigung mit den Gesetzen der Natur, der Ethik aber die mit den Gesetzen der Freiheit zuweist, da die Ethik sich eben auf den freien Willen bezieht und allgemein als eine Gesetzgebung für denselben aufgefasst wird. Da nun, meint er, jeder eingestehen müsse, dass ein moralisches Gesetz absolute Nothwendigkeit mit sich führe, wenn es als Grund einer Verbindlichkeit gelten solle, eine solche Nothwendigkeit aber nicht durch

Erfahrung, sondern nur durch reine Vernunft dargethan werden könne, so müsse es auch eine reine Vernunfterkenntniss oder eine Metaphysik der Sitten geben.

Schon in diesem Grundsatze liegt es implicite enthalten, dass Kant allen Eudämonismus, in welcher Gestalt er auch auftreten mag, verwerfen musste, da dieser die Regeln seines Handelns nur aus der Erfahrung dessen, was nützlich und lustbringend ist, nehmen kann. Er begründet dann aber auch die Verwerfung desselben durch den ausführlichen Nachweis, dass die Glückseligkeit gar nicht der Zweck der Vernunft sein könne, da sie viel sicherer durch einen Instinct erreicht werde, dass ferner der Begriff der Glückseligkeit durchaus unbestimmbar sei, weil niemand mit völliger Gewissheit bestimmen könne, was er thun müsse, um das Maximum des Wohlbefindens in allen Zuständen seines Lebens zu erreichen, und dass endlich das Princip der eigenen Glückseligkeit den specifischen Unterschied zwischen Tugend und Laster ganz verwische, weil es die Beweggründe zur Tugend mit denen zum Laster in Eine Classe stelle, da ja der Beweggrund zu beiden ein und derselbe sei. —

Demgemäss stellt er den Satz, welcher ihn über die Region alles Eudämonismus erhebt, als einen, der allgemein zugestanden werden muss, an die Spitze seiner Untersuchung:

„Es ist überall nichts in der Welt, ja auch überhaupt ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als ein guter Wille. Alle Talente des Geistes, Eigenschaften des Temperaments und alle Glücksgaben haben keinen inneren unbedingten Werth; denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden. Der gute Wille ist nicht durch seine Wirkungen, auch nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung eines Zweckes gut, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut."

Zur Entwicklung des Begriffes eines an sich guten Willens wendet er sich dann an den Begriff der Pflicht.

Gut ist eine Handlung, die nicht aus blosser Neigung, sondern aus Pflicht geschieht, und sie hat ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime (Princip des Wollens), nach der sie beschlossen wird. Die Pflicht ist also die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz; d. h. bloss die Vorstellung des Gesetzes, nicht aber die verhoffte Wirkung, ist der Bestimmungsgrund des sittlich guten Willens.

Welches ist nun dieses Gesetz? „Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen können, so bleibt nichts, als die allgemeine Gesetzmässigkeit der Handlungen übrig, welche allein dem Willen zum Princip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden."

Dieses oberste Sittengesetz ist keineswegs aus der Erfahrung geschöpft, wenn es auch in den erfahrungsmässigen Urtheilen der Menschen angetroffen wird; denn von dem pflichtmässigen Handeln aus Pflicht giebt es kein sicheres Erfahrungsbeispiel. Selbst den Begriff von Gott, als dem höchsten Gute, haben wir lediglich aus der Idee, die die Vernunft *a priori* von sittlicher Vollkommenheit entwirft. Es ist daher eine Metaphysik der Sitten durchaus nöthig, die mit keiner Anthropologie, keiner Theologie, mit keiner Physik oder Hyperphysik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten vermischt ist. Alle sittlichen Begriffe haben völlig *a priori* in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung, und in dieser Reinigkeit ihres Ursprunges liegt eben ihre Würde, um uns zu obersten praktischen Principien zu dienen. Daher muss der Begriff der Pflicht aus dem praktischen Vernunftvermögen abgeleitet werden.

Das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien zu handeln, ist der Wille, und da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft. Bestimmt Vernunft den Willen unausbleiblich, so sind die objectiv nothwendigen Handlungen auch subjectiv nothwendig; bestimmt aber Vernunft allein den Willen nicht hinlänglich, sondern hat dieser noch andere Triebfedern, wie beim Menschen, so ist die den objectiven Gesetzen gemässe Bestimmung dieses Willens eine Nöthigung oder ein Imperativ.

Die Imperative sind entweder hypothetisch oder kategorisch. Jener sagt, dass die Handlung zu einer Absicht gut sei und ergiebt Imperative der Geschicklichkeit und der Glückseligkeit. Dieser aber, der kategorische, sagt, dass die Handlung an sich gut sei, und betrifft nicht die Materie der Handlung und den Erfolg derselben, sondern bloss die Form und das Princip, woraus sie selbst erfolgt. Das wesentlich Gute der Handlung besteht also in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle.

Ausser dem Gesetze kann der kategorische Imperativ nur die Nothwendigkeit der Maxime enthalten, diesem Gesetze gemäss zu

sein. Danach besteht er in dem oben gefundenen Satze: Handle nur nach der Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie allgemeines Gesetz werde. Er kann auch so ausgedrückt werden: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlungen durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden solle. Denn Natur ist das Dasein der Dinge, insofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist.

Ist dies nun ein nothwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen? Was dem Willen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, ist der Zweck. Dieser, wenn er durch blosse Vernunft gegeben wird, muss für alle vernünftigen Wesen auf gleiche Weise gelten. Giebt es nun etwas, dessen Dasein an sich selbst absoluten Werth hat, was also Zweck an sich selbst ist, so wird in ihm der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs liegen. Nun aber existirt der Mensch und jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst und nicht bloss als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen. So, als absoluten Zweck, stellt jeder Mensch oder jedes vernünftige Wesen sein eigenes Dasein vor. Also ist es ein objectives Princip: Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person jedes anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel gebrauchst. (Diese zweite Formel kann aber leicht auf die erste reducirt werden.)

Hieraus folgt das dritte praktische Princip des Willens: die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens, als eines allgemein gesetzgebenden Willens, wonach der Wille nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen wird, dass er auch als gesetzgebend und erst um deswillen als dem Gesetze unterworfen angesehen wird. Das Princip der Autonomie des Willens. Das Gegentheil ist die Heteronomie, welche darin besteht, dass das Object des Willens durch sein Verhältniss zum Willen diesem das Gesetz giebt. — Die Vorwürfe gegen Kant's Ethik, welche sich gerade in diesem Puncte zu häufen und mit lebhafter Indignation zu äussern pflegen, beruhen sämmtlich auf dem Missverstande, als ob Kant lehre, dass der empirische Wille des Menschen das Sittengesetz mache und es daher auch wieder aufheben könne. Aber man sollte sich doch hüten, seine eigene Unfähigkeit, den Sinn Kant's zu verstehen, auf so eclatante Weise blosszustellen. —

Dieses dritte praktische Princip führt durch eine leichte Folgerung auf den Begriff eines Reiches der Zwecke, d. h. einer systematischen Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective

Gesetze. In diesem Reiche hat Alles entweder einen Preis (relativen Werth) oder eine Würde (inneren, also absoluten Werth); diese hat dasjenige, was kein Aequivalent gestattet; solche Würde aber kann nur die Sittlichkeit haben und die Menschheit, insofern sie der Sittlichkeit fähig ist.

Für die Fragen aber: Wie ein solcher kategorischer Imperativ möglich und warum er schlechterdings nothwendig sei? liefert der Begriff der Freiheit den Schlüssel. Negativ frei ist der Wille, wenn er unabhängig von fremden, ihn bestimmenden Ursachen wirken kann. Da aber die Causalität stets den Begriff von dem Gesetze bei sich führt, nach welchem die Ursache wirkt, so besteht die positive Freiheit darin, dass der Wille zwar nicht nach Naturgesetzen, aber nach solchen Gesetzen wirkt, die er sich selbst giebt. Nur aber in dem Falle giebt er sich selbst ein Gesetz autonomisch, wenn er sich das Gesetz des kategorischen Imperativs giebt (denn alle anderen Gesetze entspringen aus Heteronomie). Also ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist einerlei, diese Freiheit aber muss als Eigenschaft aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden; denn man kann sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewusstsein in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinge; denn alsdann würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben. Sie muss sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen; folglich muss sie als praktische Vernunft oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden.

Warum aber soll ich mich diesem Gesetze meiner Freiheit, das ich mir selbst gebe, unterwerfen?

Hierauf ist die Antwort nur möglich, wenn man auf den in der Kritik der reinen Vernunft nachgewiesenen Unterschied zwischen der Sinnenwelt und der Verstandes- oder intellectuellen Welt zurückgeht. Hinter den Erscheinungen muss man Dinge an sich selbst einräumen, die nicht Erscheinung sind. Von uns selbst haben wir die durch innere Empfindung (den inneren Sinn) nur eine Kenntniss, wie wir erscheinen, nicht aber, wie wir an uns selbst sind, müssen also über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit des eigenen Subjectes noch etwas anderes, dem zu Grunde Liegendes, nämlich das Ich an sich selbst annehmen. Man rechnet sich also

hinsichtlich der Wahrnehmung zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in uns reine Thätigkeit sein mag, zur intellectuellen Welt. Und dies ist nothwendig. Denn die Vernunft, wie oben gezeigt, ist reine Selbstthätigkeit; also muss ein vernünftiges Wesen sich als Intelligenz zur Verstandeswelt rechnen. Es hat daher zwei Standpuncte: einmal steht es als zur Sinnenwelt gehörig unter Naturgesetzen, und sodann als zur intelligiblen Welt gehörig unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, bloss in der Vernunft gegründet sind. Auf diesem Standpuncte nennt es seine Causalität einen Willen. Als blosses Glied der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Princip der Autonomie des reinen Willens gemäss sein, als blosses Stück der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetze der Begierden und Neigungen, der Heteronomie, verfallen sein. Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch das Gesetz derselben enthält, so werde ich mich als Intelligenz dem Gesetze der Verstandeswelt, also der Vernunft unterworfen erkennen, folglich dieses Gesetz für mich als Imperativ und die diesem Princip gemässen Handlungen als Pflichten ansehen müssen. — Auf diese Weise können Freiheit und Nothwendigkeit mit einander vereinigt werden, indem der Mensch in jenen beiden verschiedenen Verhältnissen gedacht wird. Als Intelligenz aber ist der Mensch das eigentliche Selbst; die Gesetze der reinen Vernunft gehen ihn also unmittelbar und kategorisch an, so dass er die Reizungen seiner Neigungen nicht seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen zuschreibt, „wohl aber der Nachsicht, die er gegen sie hegen möchte, wenn er ihnen zum Nachtheil der Vernunftgesetze des Willens Einfluss auf seine Maximen einräumt“. (Hier gleitet Kant in die gewöhnliche Wahlfreiheit ab.)

Fragt man aber endlich nach dem Interesse, welches der Mensch an den moralischen Gesetzen nehmen könne, so ist es unmöglich, ein solches ausfindig und begreiflich zu machen. Denn um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflössen. Es ist aber gänzlich unmöglich *a priori* begreiflich zu machen, wie ein blosser Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe. Nur soviel ist gewiss, dass das Sittengesetz uns interessirt, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst ent-

sprungen ist; was aber zur blossen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft nothwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet. —

§ 67.

Diese grundlegenden Gedanken führt die Kritik der praktischen Vernunft (1788) zunächst weiter aus in den Sätzen: Alle praktischen Principien, die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben; sie gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit; die sittlichen Maximen können nur der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten. Freiheit und praktisches Gesetz weisen wechselweise auf einander zurück, aber Sittlichkeit entdeckt uns zuerst den Begriff der Freiheit. Das Sittengesetz ist das einzige Factum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündigt. Die einzige moralische Triebfeder für den Willen ist die Achtung für das Gesetz, so dass er nicht bloss pflichtgemäss handelt, wobei er noch pathologische Triebfedern haben kann (Legalität), sondern dass er aus Pflicht, d. h. aus Achtung für das Gesetz pflichtgemäss handelt (Moralität). —

Diesen letzteren Gedanken legt Kant in seiner Metaphysik der Sitten (1797) der Eintheilung derselben in Rechtslehre und Tugendlehre zum Grunde. Diejenige Gesetzgebung, welche bloss pflichtgemässes Handeln fordert, mithin auch andere Triebfedern zulässt, ist juridisch, diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch.

1. Rechtslehre: Der Begriff des Rechtes betrifft nur das äussere praktische Verhalten einer Person gegen die andere, sofern ihre Handlungen, als Facta, auf einander Einfluss haben. Das Recht ist daher der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der des Anderen nach einem allgemeinen Begriffe der Freiheit zusammen vereinigt werden kann. Rechtsgesetz also: Handle so, dass deine Freiheit mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne. Ist daher ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniss der Freiheit nach allgemeinem Gesetze (d. i. unrecht), so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinem Gesetze zusammenstimmend, d. h. recht; das Recht ist also ursprünglich Zwangsrecht. Das

angeborene (ursprüngliche) Recht ist also eben diese Freiheit, sofern sie u. s. w. —

Das erste Rechtsgesetz lautet daher: mache dich Anderen nicht bloss zum Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck!

Nach diesem Rechtsbegriff kann allerdings ein einseitiger Wille (*animus habendi*) keinem Anderen eine Verbindlichkeit auferlegen; aber dennoch ist eine allgemeine Maxime, wonach ein Gegenstand herrenlos würde, rechtswidrig, weil dadurch die Freiheit im Gebrauche der Sachen eingeschränkt würde; daher ist im Naturzustande jeder Besitzer einer Sache berechtigt, jeden Anderen von ihr abzuhalten. Das ergiebt jedoch nur ein provisorisches Mein und Dein; erst im bürgerlichen Zustande, wo jeder den Anderen sicher stellt, dass er das Seinige respectire, kann es ein peremtorisches Mein und Dein geben. Daher muss es erlaubt sein, jeden Anderen, mit dem es zum Streit über ein äusseres Object kommt, zu nöthigen, in einen bürgerlichen Zustand zu treten.

Die Heiligkeit der Verträge ist ein Postulat der praktischen Vernunft, aber die Verträge dürfen rechtlich nur einen solchen Inhalt haben, durch welchen das Urrecht der Menschen, die Freiheit, gewahrt wird. Daher ist nur Monogamie rechtlich möglich, weil nur in ihr durch wechselseitige Hingabe die eine Person die andere ganz und ungetheilt und darin sich selbst wiedergewinnt. Sclaverei ist nichtig, denn durch sie hört jemand auf Person zu sein. Der Staat beruht auf der Idee des ursprünglichen Contractes, der aber so geschlossen werden muss, dass alle im Volke ihre äussere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder des gemeinen Wesens wieder zu gewinnen. Die höchste Gewalt, die gesetzgebende, muss darum nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen; die ausübende Gewalt steht unter dieser höchsten; die richterliche Gewalt muss durch die selbstgewählten Vertreter des Volkes geschehen. In der Trennung dieser drei Gewalten besteht das Heil des Staates, d. h. nicht seine Glückseligkeit, sondern der Zustand der grössten Uebereinstimmung der Verfassung mit den Rechtsprincipien. Eine Revolution ist daher rechtlich unmöglich, denn sie würde die ganze gesetzliche Verfassung aufheben, auf welcher alles Recht beruht.

2. Die Tugendlehre bringt die innere Freiheit unter das Gesetz. Tugend nämlich ist das Vermögen, dem Gegner der sittlichen Gesinnung in uns Widerstand zu thun. Der Tugendpflichten giebt es nur zwei: eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit, woraus sich alle besonderen Pflichten ergeben. —

§ 68.

Auf die analytische Darlegung der praktischen Grundsätze, von welcher die Metaphysik der Sitten nur eine weitere Ausführung ist, lässt Kant noch eine Dialektik der praktischen Vernunft folgen (nach Analogie der Kritik der reinen Vernunft), in welcher sein System im Ganzen den letzten Abschluss gewinnt.

Die praktische Vernunft muss nämlich ebenso gut, wie die theoretische, die unbedingte Totalität ihres Gegenstandes suchen; ihr unbedingt vollständiger Gegenstand aber ist das höchste Gut.

Die Tugend als oberste Bedingung unserer Bewerbung um Glückseligkeit ist freilich das oberste Gut, aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber ihrer nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, gar nicht zusammen bestehen.

Wie ist nun das höchste Gut als synthetische Verbindung von Tugend und Glückseligkeit praktisch möglich? Weder so, dass die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu den Maximen der Tugend ist (denn das wäre gar nicht moralisch), noch so, dass die Maximen der Tugend die wirkende Ursache der Glückseligkeit sind; denn der Erfolg in der Sinnenwelt richtet sich nicht nach der moralischen Gesinnung des Willens, sondern nach der Kenntniss der Naturgesetze und dem physischen Vermögen.

Allein dieser zweite Satz ist nicht ganz unbedingt unrichtig. Er ist es nämlich nur dann, wenn man das Dasein des vernünftigen Wesens in der Sinnenwelt für die einzige Art seiner Existenz annimmt. Nun ist es aber nicht allein möglich, dass es ein Glied der Verstandeswelt sei, sondern es ist auch praktisch, d. h. um des Sittengesetzes willen nothwendig, solches anzunehmen. Die absolute Geltung des Sittengesetzes führt nothwendig auf diese Annahme. Es ist also nicht unmöglich, dass in der Verstandeswelt die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wenn auch nur mittelbaren, nothwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit habe, welche Verbindung in der Sinnenwelt dagegen nur zufällig sein kann. Mit diesem Gedanken erlangt die praktische Vernunft den Primat über die speculative; d. h. sie muss solche Sätze, die der speculativen Vernunft zu beweisen unmöglich, aber doch anzunehmen möglich sind, nothwendig annehmen, sobald sie unabtrennlich zum praktischen

Interesse der reinen Vernunft gehören, jedoch sich bescheiden, dass sie damit nicht eine Erweiterung ihrer (theoretischen) Einsichten erlangt. Hiernach ergeben sich (ausser der transcendentalen Freiheit, welche das erste Postulat gewesen war) noch zwei Postulate der reinen praktischen Vernunft, d. h. Sätze, die unzertrennlich mit dem moralischen Gesetze verbunden sind.

1. Die Unsterblichkeit der Seele. Die oberste Bedingung des höchsten Gutes ist die völlige Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetze. Dieser Heiligkeit ist aber kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpuncte seines Daseins fähig; sie kann also nur in einem unendlichen Progressus zu der völligen Angemessenheit angetroffen werden. Ein solcher unendlicher Fortschritt ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens möglich.

2. Das Dasein Gottes. Ist der Zusammenhang zwischen Tugend und der ihr proportionirten Glückseligkeit einem von der Sinnenwelt abhängigen Wesen nicht möglich zu bewirken, ist gleichwohl dieser Zusammenhang praktisch nothwendig, so kann derselbe nur durch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur bewirkt werden, und zwar einer solchen, die selbst eine der moralischen Gesinnung gemässe Causalität hat, also nur von einem Wesen, das durch Verstand und Willen Urheber der Natur ist, einem Gotte. Es ist also moralisch nothwendig, das Dasein Gottes anzunehmen, d. h. es ist ein moralisches Bedürfniss, aber nicht eine moralische Pflicht. Denn ein gebotener Glaube wäre ein Unding; es ist vielmehr ein Glaube, der aus der praktischen Vernunft nothwendig entspringt.

Auf diese Weise vollendet sich die Philosophie Kant's, indem sie die höchsten Aufgaben der Metaphysik: Freiheit, Unsterblichkeit, Gott, zwar nicht durch die Metaphysik der Natur, wohl aber durch die Metaphysik der Sitten, — nicht durch ein theoretisches Wissen, wohl aber durch einen moralisch nothwendigen Glauben — erreicht. —

Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (1793) ist ein Aussenwerk seiner Philosophie. Er sucht in ihr die Uebereinstimmung der praktischen Vernunft mit der geschichtlich offenbarten Religion, der christlichen, darzuthun, so weit eben die blosse praktische Vernunft darüber urtheilen kann. Er handelt in derselben: von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten, oder von dem radicalen Bösen in der menschlichen Natur,

vom Kampfe des guten Princips mit dem Bösen um die Herrschaft über den Menschen, vom Siege des guten Princips über das Böse und der Gründung eines Reiches Gottes auf Erden, vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum.

Von den hier vorgetragenen Meinungen Kant's, die meistens ausserhalb des Gebietes der strengen Philosophie liegen, da eine gründliche Untersuchung über den christlichen Glauben nothwendig zunächst der Erforschung der Thatsachen, also der Geschichtsforschung angehört, interessirt hier nur seine Ansicht über das radicale Böse, und auch nur wegen desjenigen Begriffs von Freiheit, welcher hier zu Tage tritt.

Die Gesinnung, d. i. der erste subjective Grund der Annahme der Maximen, kann nur eine einzige sein und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muss auch durch freie Willkür angenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden. „Von dieser Annehmung kann nicht wieder der subjective Grund, als Ursache, erkannt werden (obwohl danach zu fragen unvermeidlich ist), weil sonst wiederum eine Maxime angeführt werden müsste, in welcher diese Gesinnung aufgenommen worden, die ebenso wiederum ihren Grund haben muss." Der Hang zum Bösen, d. h. die Unterordnung der moralischen Triebfedern unter die sinnlichen, welcher in der menschlichen Natur ursprünglich ist und jeder empirischen That vorhergeht, muss, um zugerechnet werden zu können, auf eine intelligible That des Menschen zurückgeführt werden. „Dieser intelligible Ursprung dieser Verstimmung unserer Willkür in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern zu obersten in ihre Maximen aufzunehmen, bleibt uns aber unerforschlich, weil er selbst uns zugerechnet werden muss, folglich jener oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen Maxime erfordern würde." Dieses Böse ist radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt, zugleich als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil das nur durch gute Maximen geschehen könnte. Aber dennoch muss er überwindlich sein, weil der Mensch frei handelnd ist. Denn aus dem moralischen Gebote: „du sollst" folgt, dass wir das Gebotene auch können. Die moralische Besserung kann daher nicht durch eine allmälige Reform der Sitten, sondern nur durch eine Revolution der Gesinnnng erfolgen, wenn nämlich der Mensch den obersten

Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschliessung umkehrt. —

## § 69.

### Bemerkungen.

Die Grundlagen dieser Ethik sind durchaus festzuhalten. Diese sind: Nichts hat absoluten Werth als der gute Wille. Die Erkenntniss dessen, was ein guter Wille sei, hängt von keinerlei theoretischen — weder psychologischen, noch kosmologischen, noch theologischen — Erkenntnissen ab, mögen sie empirisch oder rational sein. Das Gutsein des Willens gründet sich nicht auf das Verhältniss des Willens zu seinem Object, welches er als ein Gut für sich erreichen will oder erreicht (Absicht und Erfolg). Daher kann es keine materialen, sondern nur formale Principien der Ethik geben, d. h. die Güte des Willens hängt ab von seiner Form.

Der hauptsächlichste Mangel der wissenschaftlichen Gestaltung dieser Ethik besteht darin, dass Kant, um die Güte des Willens zu beschreiben, sich sofort an den Begriff des Gesetzes und der Pflicht wendet. Er überspringt damit die eigentliche Darstellung dessen, worin die Güte des Willens besteht, d. h. die Aufstellung der einfachsten Formen oder Verhältnisse des Wollens, welche als absolut gut oder löblich in einem von aller Begierde freien uninteressirten Urtheilen anerkannt werden müssen, und unterlässt damit in bestimmten Begriffen das festzustellen, was als Inhalt eines Sittengesetzes für den Willen absolut verpflichtende Autorität hat. — Dieser Sprung hat bei Kant darin seinen Grund, dass er an der üblichen Form der Ethik, als einer Pflichtenlehre, unkritisch festhält und als Object seiner Betrachtung einen Willen nimmt, der, weil er an sich nicht dem Gesetze gemäss ist, durch dasselbe gebunden werden muss; trotz seiner Erkenntniss, dass für einen absolut guten Willen keine Nöthigung, d. h. kein Sollen, also auch keine Pflicht (und damit auch kein Gesetz) stattfinden kann, dass also der Begriff der Pflicht nicht in die Grundlegung der Ethik, sondern in die Anwendung derselben auf einen an sich nicht guten Willen gehört.

Sodann begeht er den zweiten Fehler, dass er, weil er den Inhalt des Gesetzes nicht von materialen Bestimmungen des Willens oder von den Objecten desselben hernehmen kann, ihn nicht von den formalen Bestimmungsgründen, den formalen absolut löblichen Willensverhältnissen hernimmt, sondern glaubt, dass ihm nun nichts weiter übrig bleibe als das formale Gesetz der Allgemeingültigkeit

der Maximen des Handelns. Hierzu scheint er durch seinen allgemeinen Grundsatz verleitet zu sein, dass der Vernunfterkenntniss überhaupt Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit zukommen müsse. Da er nun die ethische Erkenntniss auch als eine reine Vernunfterkenntniss *a priori* behandeln zu müssen glaubte, so scheint er die Allgemeingültigkeit der Maximen des Handelns als das eigentliche zutreffende Kriterium ihrer Sittlichkeit angesehen zu haben. Daher sucht er auch die Würde des Sittengesetzes in der Reinheit seines Ursprunges aus der reinen Vernunft. — Aber die Allgemeingültigkeit einer Maxime ist nicht der Grund, weshalb sie absolut löblich ist, sondern kann davon nur eine Folge sein. Und wenn die Allgemeingültigkeit einer Regel nur daran geprüft werden kann, ob sie sich in allen ihren Anwendungen nicht widerspricht, so erregt diese Freiheit vom Widerspruche nur eine logische Zustimmung, nicht aber einen sittlichen Beifall. Endlich aber kann ihre Widerspruchslosigkeit nur dadurch dargethan werden, dass sie bei ihrer allgemeinen Anwendung nicht eben den Zweck, worauf sie geht, unmöglich macht. Hiemit würde aber wider Kants eigentliche Absicht die Auffindung der allgemein gültigen Maximen doch wieder eine Sache der Erfahrung sein, und damit die Bestimmung dessen, was im Besonderen gut oder böse ist, worauf es zuletzt eigentlich ankommt, nicht aus der reinen Vernunft entspringen.

Dadurch dass Kant den Begriff des Gesetzes und der Pflicht als den obersten festhielt, unter welchem er alles Ethische anschaute, geschah es ferner, dass sich ihm die reine Vernunft in ein (oberstes) Begehrungsvermögen verwandelte. Denn die reine Vernunft, als Gesetzgeberin für den empirischen Willen, ist als solche selbst ein Wollen. Nun aber ist dieser Wille der reinen Vernunft in der Erfahrung nicht zu finden; er musste also in der intelligiblen Welt gesucht werden, d. h. in einem Willen, welcher durch keine sinnlichen Motive bestimmt sein kann. Die Folge hievon war, dass Kant die Möglichkeit und Gültigkeit der Ethik doch wieder mit seiner theoretischen Speculation verknüpfte und sie mit der Möglichkeit einer transcendentalen Freiheit verwickelte. Wäre es unmöglich, dass ein Wille, der von aller empirischen Bestimmtheit, also von dem empirischen Causalgesetze frei ist, sich selbst ein Gesetz giebt, so wäre kein absolut allgemeingültiges Sittengesetz möglich. Nur ein Wollen, das von allen Zeitbedingungen frei ist und darum an sich selbst unveränderlich und dem intelligiblen Charakter aller vernünftigen Wesen nach in Allen und für Alle dasselbe ist, kann ein allgemein-

gültiges und unveränderliches, darum für Alle nothwendiges Gesetz für das Wollen und Handeln geben.

Hiernach ist ein freier Wille und ein Wille, der sich selbst das Sittengesetz giebt, einerlei. — Eigentlich hat Kant hiemit nur die Freiheit des Urtheils der Vernunft von allen fremdartigen Antrieben ausdrücken wollen, wie er denn auch von diesem Gedanken in seiner „Grundlegung" in diesem Puncte ausgeht. Eine solche Freiheit des vernünftigen Urtheilens von fremdartigen Antrieben und eine Gebundenheit desselben nur an die objective Beschaffenheit des Gegenstandes, worüber geurtheilt wird, brauchte aber nicht aus der intelligiblen Welt hergeholt zu werden, sondern hätte als eine Forderung an alles Denken aufgestellt werden müssen, wenn Kant nicht die praktische Vernunft in einen Willen verwandelt und somit jene Freiheit der Vernunft als eine Freiheit des Willens angesehen hätte. Eine wirkliche Freiheit des Willens, d. h. ein absolutes Anfangen einer Reihe von Ereignissen oder Handlungen, war aber, wie Kant recht gut wusste, nicht in der Sinnenwelt zu finden. Daher verlegte er sie in die intelligible Welt. Nun ist ferner wohl zu beachten, dass Kant in diesem Zusammenhange den freien Willen oder die transcendentale Freiheit nur als eine sittlich bestimmte denkt; „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist einerlei." Wenn aber dann die Frage sich erhebt, warum denn dieser intelligible Wille seinem sittlichen Charakter gemäss nicht auch in seiner empirischen Bestimmtheit oder in der Erscheinung nur sittlich gute Handlungen hervorbringe, und wie es denn mit der Zurechnung der guten und bösen Handlungen bestellt sei, so verwandelt sich bei Kant dennoch jene erhabene Freiheit des Willens in die formale Freiheit des grundlosen Wählens, welcher das Gute wie das Böse gleich möglich ist und die das eine wie das andere aus grundloser Willkür, d. h. nach absolutem Zufalle wählt, oder in dieselbe Freiheit, welche Kant in seiner ersten Periode verworfen und von der er gesagt hatte, dass solche freie Handlungen nicht einmal die Allwissenheit Gottes voraussehen könne. Die Inconsequenz Kant's in diesem Puncte springt namentlich in seiner Lehre vom radicalen Bösen in die Augen, die nicht zu verstehen ist, ohne dass man die widersprechenden Merkmale dieser beiden Begriffe von Freiheit zusammen nimmt. Der empirische Hang zum Bösen soll eine Folge des Charakters der intelligiblen Freiheit sein, also einer zeitlos unveränderlich den einzelnen Handlungen zum Grunde liegenden Beschaffenheit des Willens. Die Annahme aber dieses Charakters soll in einer grundlosen Selbst-

bestimmung dieses Willens liegen, die dann aber auch den Charakter der absoluten Veränderlichkeit haben müsste, da bei solcher absoluten Zufälligkeit kein Grund des Beharrens bei dem Gewählten zu finden ist. Dagegen lässt Kant wieder bei der Revolution der Gesinnung vom Bösen zum Guten einen festen unabänderlichen Entschluss auftreten. Der dabei beiläufig auftretende Satz: Ich soll, darum kann ich, hat zu seiner Consequenz den anderen: ich kann nicht, darum soll ich auch nicht; wodurch die absolute Geltung des Sittengesetzes aufgehoben wird.

Bei diesem allerdings schwierigen Begriffe der Willensfreiheit, welcher sich nur mit Hülfe einer fehlerfreien Ethik und Psychologie wird genügend bestimmen lassen, zeigt sich also bei Kant noch ein Hinundherschwanken, welches ein sicheres Zeugniss von der Unvollkommenheit seiner Erkenntniss ist.

Jedoch die Festigkeit seiner Ueberzeugung von der Richtigkeit seiner ethischen Anschauung — worin er in principieller Hinsicht Recht hatte — verbürgt ihm die Möglichkeit jener transcendentalen Freiheit und somit auch die Richtigkeit des Resultates seiner Kritik der reinen Vernunft, dass eine intelligible Welt, die nicht unter den Bedingungen und Gesetzen der empirischen Welt stehe, anzunehmen möglich sei. Ja das Sittengesetz in seiner absoluten Gültigkeit, als ein Factum der reinen praktischen Vernunft, wird ihm gleichsam zu dem einzigen Lichtstrahl, welcher aus der intelligiblen Welt in die Welt der Erscheinung hineinfällt. Indessen drückt sich Kant selbst mit grosser Vorsicht darüber aus. Die intelligible Freiheit ist nur ein Postulat, ein Begriff, den man unter Voraussetzung der absoluten Gültigkeit des Sittengesetzes anzunehmen das moralische Bedürfniss hat. Erst einigen seiner Nachfolger schien an diesem Puncte die Oeffnung zu sein, durch welche sie in die intelligible Welt wirklich hineinsehen könnten.

Der berühmte moralische Beweis für das Dasein Gottes ist zunächst nicht als eine Inconsequenz wider die Kritik der reinen Vernunft anzusehen. Denn Kant hatte die theoretischen Beweise nur für unzureichend erklärt, nicht aber die Unmöglichkeit des Daseins Gottes beweisen wollen, vielmehr behauptet, eine solche Unmöglichkeit könne niemals nachgewiesen werden. Auch will er nicht aus praktischen Gründen eine theoretische Einsicht in das Wesen und Dasein Gottes gewinnen, sondern nur darthun, dass es dem sittlichen Menschen ein Bedürfniss ist, an Gott zu glauben.

Aber dieser Nachweis ist falsch angelegt, indem er sich auf den Begriff der Glückswürdigkeit stützt. Kant ist zu dieser Fassung seines Beweises nicht sowohl durch einen Rückfall in den Eudämonismus verleitet, sondern durch die nicht deutlich und scharf gefasste Idee der Vergeltung, die ihm einen praktisch nothwendigen Zusammenhang zwischen der Tugend und der ihr proportionirten Glückseligkeit zu postuliren schien, während sie nur den Rückgang eines gleichen Quantum Wohles, nicht für die Tugend überhaupt, sondern nur für das absichtlich bewirkte Wohl fordert. Jener Fehler ist aber fast unvermeidlich, so lange man die sämmtlichen ethischen Grundideen, die Elemente der ganzen Tugend, nicht deutlich erkannt hat. Eine weitere Auseinandersetzung dieses schwierigen Gegenstandes ist natürlich nicht dieses Ortes. —

Während die besondere Tugendlehre Kant's sich als ein schwaches Werk seines Alters zeigt, ist seine Rechtslehre geschichtlich von grösserer Bedeutung. Sie setzt allerdings die von Grotius begonnene und später durch die Naturrechtslehrer der vorigen Periode ausgebildete Trennung des Naturrechtes von der Moral fort, indessen ist diese Trennung bei Kant keine absolute. Denn wenn er auch das Recht ursprünglich als ein Zwangsrecht bestimmt, so sieht er die Sanction des Rechtes doch nicht im Zwange selbst, sondern legt ihm sittliche Motive zum Grunde; und zwar ein wahres, indem er die Heiligkeit der Verträge als ein Postulat der praktischen Vernunft aufstellt, und ein falsches in der Unveräusserlichkeit des Urrechtes der äusseren Freiheit, d. h. in der moralischen Nothwendigkeit, sich dieselbe zu bewahren. Durch diese Unveräusserlichkeit der Freiheit, welche zuerst von J. J. Rousseau in die Rechtsphilosophie eingeführt ist, werden zwei Perioden derselben unterschieden. In der früheren nahm man an, dass man rechtlich seine Freiheit veräussern könne, also z. B. Sclaverei rechtlich möglich sei, und hatte darum gar kein Princip des Rechtes für die Gestaltung der menschlichen Gemeinschaften; es kam dafür nur auf die beliebige rechtliche Festsetzung an, die dann freilich unverbrüchlich zu haltendes Recht sein sollte.

Durch den Grundsatz aber, dass die Freiheit nicht veräussert werden dürfe, gewann man ein, wenn auch irrthümliches Princip der menschlichen Gemeinschaften: Ehe, bürgerliche Gesellschaftsverhältnisse, Staat. Denn nun erklärte man, dass diese Gemeinschaften nur eine solche Gestaltung haben dürften, dass dabei die Freiheit des einzelnen Theilnehmers bewahrt bleibe. Der Fehler liegt darin, dass man der äusseren Freiheit eine absolute, sittliche Würde zu-

schreibt, welche sie nicht hat, und die richtige Consequenz wäre: die Auflehnung gegen alle positiven vorhandenen Rechtsgestaltungen, welche diesem Princip nicht entsprechen, nöthigenfalls mit Gewalt, d. h. die Revolution. Der Grundirrthum aber liegt darin, dass man die Rechtslehre nicht in die allgemeine Ethik einzuordnen weiss, weil man das absolute ethische Urtheil, auf welchem das Recht ruht, nicht in bestimmter Klarheit und Deutlichkeit erkannt hat, obgleich es sich z. B. auch bei Kant, namentlich in seiner Schrift „zum ewigen Frieden", stark genug geltend macht. Dagegen führt jenes angebliche Urrecht der Unveräusserlichkeit der Freiheit nothwendig zu dem, was das Recht eben vermeiden will, zum Streite.

Die Unterscheidung aber der Rechtslehre von der Tugendlehre auf Grund des Unterschiedes zwischen Legalität und Moralität ist misslungen, weil nicht alle bloss legalen Handlungen in das Gebiet des Rechtes fallen. —

## § 70.

Es mögen hier noch einige Bemerkungen über die hauptsächlichsten Impulse folgen, welche in der kritischen Philosophie zur Weiterentwickelung lagen.

So sehr die feste Ueberzeugung Kant's, dass seine Kritik die unerschütterliche Grundlage für allen ferneren Aufbau der Philosophie abgeben müsse und werde, in dem Ernste und der Gründlichkeit seiner Untersuchungen und in der gewaltigen Kraft seines Denkens ihre subjective Berechtigung hatte, und so sehr auch die nachfolgende Philosophie in bewusster und unbewusster Abhängigkeit von ihm steht, so ist jene Erwartung doch nicht in seinem Sinne eingetroffen, ja er musste selbst noch erleben, dass die tüchtigsten seiner von ihm selbst anerkannten Schüler auf andere Bahnen geriethen.

1. Zunächst sah sich Reinhold (geb. 1758, gest. 1823), der ein begeisterter Vorkämpfer der kritischen Philosophie war und zu ihrer Verbreitung durch seine „Briefe über die Kantische Philosophie (1786)" sehr viel beigetragen hatte, durch die mancherlei Missverständnisse und Streitigkeiten, welche durch den Kriticismus entstanden waren, getrieben, nach einer tieferen Begründung desselben durch ein allgemein anzuerkennendes Princip zu suchen. Hierbei folgte er einigen von Kant selbst gegebenen Andeutungen. Denn obwohl dieser behauptet hatte, dass man den ferneren Grund, weshalb gerade so viel und solcher Art Anschauungsformen und Kategorien vorhanden seien, nicht auffinden könne, hatte er doch die Andeutung

fallen lassen, dass die beiden Stämme der menschlichen Erkenntniss, Sinnlichkeit und Verstand, vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, ja dass auch die theoretische und praktische Philosophie wohl ein und denselben Grund haben möchten, weil doch die theoretische und praktische Vernunft zuletzt ein und dieselbe Vernunft seien. Als dies Eine Princip stellte Reinhold in seiner „neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (1789)“ den Begriff der Vorstellung auf und glaubte durch eine Untersuchung des Vorstellungsvermögens, als eines allgemeingültigen Principes, sowohl die Grenzen des Erkenntnissvermögens als auch die allgemein anzunehmenden Gründe für die Moral und Religion entwickeln zu können. Die nähere Art und Weise, wie er dies auszuführen suchte, hat wegen ihrer Oberflächlichkeit wenig Interesse. Er ist nur deshalb merkwürdig, weil er zuerst die Meinung ausgesprochen hat, dass die gesammte Philosophie auf ein einziges Princip gegründet und daraus alle Erkenntniss hergeleitet werden müsse. — Diese Forderung liegt natürlich in der Ansicht, welche in der Wissenschaft wesentlich eine logische Classification der Begriffe sieht und verleitet dann diejenigen, welche in einem solchen logischen Systeme ein Abbild der Natur der Dinge sehen, dazu, auch ein einziges Realprincip zu setzen, aus welchem die Mannigfaltigkeit der Dinge abgeleitet werden müsse. An dem Auftreten des neueren Monismus ist daher Reinhold nicht ohne Schuld, wie denn Fichte ihn lobt, dass er dies richtige Princip aufgestellt habe, und daran bloss auszusetzen findet, dass die Vorstellung nur das Princip für die theoretische, nicht für die ganze Philosophie sei.

2. Die oben erwähnte Inconsequenz, dass Kant die Afficirung des Gemüthes durch „Dinge an sich“ behauptete, trotzdem er die Kategorie der Causalität auf Erscheinungen beschränkte, bemerkte zuerst F. H. Jacobi, der noch besonders aufgeführt werden muss, nach ihm besonders Gottlob Ernst Schulze in seinem: *Aenesidemus* oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilosophie, 1792.

Während diese von dieser Bemerkung aus eine Widerlegung Kant's beabsichtigten, fand Fichte darin einen Antrieb, zwar den Buchstaben Kant's zu verlassen, aber den Geist seiner Philosophie festzuhalten und consequenter auszubilden.

3. Ueberhaupt lagen in der kritischen Philosophie manche gute und schlechte Keime zur Weiterentwickelung vermischt unter einander, von denen jedoch zunächst die guten meistens durch die

schlechten überwuchert wurden, so dass das hohe Vorbild einer strengen Besonnenheit des Denkens, welches sich von jedem seiner Schritte genaue Rechenschaft abzulegen sucht und sich bewusst ist, dass man durch willkürliche, wenn auch noch so hochgegriffene Behauptungen sein Wissen nicht im mindesten vermehrt, vergessen wurde und einer kritiklosen transcendenten Speculation weichen musste.

Die grossen Wahrheiten: dass das Was der Dinge an sich unerkennbar ist, dass das strenge Wissen des Menschen seinem Umfange nach auf den Kreis der möglichen menschlichen Erfahrung beschränkt ist, dass der Begriff des Seins bloss die absolute Position eines Dinges und nicht ein reales Merkmal desselben bedeutet, dass die Ethik von aller theoretischen Erkenntniss unabhängig und aller Eudämonismus verwerflich ist, waren bei Kant nicht streng genug erwiesen, nicht genau genug bestimmt und zum Theil nicht angewandt und consequent durchgeführt.

Namentlich erschien die Beschränkung des strengen Wissens auf die Erfahrung und die Trennung der Ethik von der Metaphysik, das erste als eine Fessel, das andere als eine Unvollkommenheit des Systems.

Der unvorsichtig aufgestellte Satz, dass die Erfahrung nie das Nothwendige, sondern nur das Zufällige lehre, jede nothwendige Erkenntniss also eine *a priori* sei, führte dahin, dass man, von aller Erfahrung absehend, eine Welt *a priori* construiren wollte, ja zuletzt dahin, dass man das Gegebene der äusseren und inneren Erfahrung als das Unvernünftige bei Seite stiess.

Weil Kant den richtigen Begriff des Seins, den er besass, nicht positiv angewandt, sondern sich begnügt hatte, das Sophisma des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes mit dieser Waffe zu vernichten, so hatte er selbst die Probleme, welche in den Begriffen der Substanz und des Accidenz und der Ursache und Wirkung liegen, nicht ergründet. Denn er hatte nicht die Fragen aufgeworfen, wie muss Etwas gedacht werden, um absolut gesetzt werden zu können, und wie kann möglicher Weise in dem Seienden etwas geschehen. Die Substanz ist ihm das Beharrliche in der Zeit, an welchem die Accidenzen wechseln, und die Causalität bedeutet bloss die Regel der Zeitfolge in diesem Wechsel. Wie es aber möglich sei, dass eine Substanz aus der einen Art zu existiren in eine andere übergehe, danach hat er nie gefragt. Wir nehmen nach ihm in uns einen vorüberfliessenden Strom der Erscheinungen wahr, ohne dass ein ineinandergreifender Zusammenhang derselben vorhanden ist. Die Materie

dieser Erscheinungen soll allerdings von Dingen an sich herrühren, die Form derselben aber von der einmal vorhandenen Beschaffenheit unseres Gemüthes. Liess man nun die Dinge an sich als eine Inconsequenz fallen, so behielt man in der That einen ursachlosen Strom der Erscheinungen, ein absolutes Werden und Wechseln übrig — ein Begriff, der in einem Zweige der nachkantischen Philosophie eine grosse Rolle gespielt hat.

Wenn Kant auf die Eine Vernunft, als Quelle der theoretischen und praktischen Philosophie und als Grundwurzel der beiden Stämme der theoretischen Erkenntniss, der Sinnlichkeit und des Verstandes oder des Anschauens und Denkens hingedeutet hatte, so hatte er auch auf das Mittel zu der Erfassung dieses Einen Princips in dem anschauenden Verstande oder der intellectuellen Anschauung, durch welche in dem Einen auch das Mannigfaltige gegeben wird, hingewiesen. Ja er hatte auch den einzigen Punct angegeben, wo der Kreis der sinnlichen Erfahrung durchbrochen wird und ein Reich der intelligiblen Welt sich hervorthut: die reine Willensthätigkeit des reinen Ich mit seiner Freiheit und dem autonom sich selbst gegebenen Gesetze für sein Thun. War dieses reine Ich vermittelst seiner ursprünglichen Einheit der Apperception zugleich der letzte Grund aller Verbindung des Mannigfaltigen im Gemüthe und der theoretischen, wie der praktischen Gesetze dieser Verbindung, so musste dieses reine Ich als der alleinige Quellpunct aller Erkenntniss und als das allein Reale oder zugleich als Real- und als Erkenntnissprincip angesehen werden.

Blieb man also in diesem s. g. Geiste Kant's, so musste man sich zunächst zu dem Versuche eines consequenten Idealismus getrieben fühlen. Denn namentlich mit der Verwerfung der Dinge an sich war das letzte Verbindungsglied mit dem Realismus, welches Kant noch festgehalten hatte, abgeworfen.

Diesen Versuch machte Fichte. Zuvor muss jedoch die Reaction, welche Jacobi gegen den Idealismus einleitete, kurz dargestellt werden.

## § 71.

## Heinr. Fr. Jacobi,

geb. zu Düsseldorf 1743, gest. zu München 1819. Gesammelte Werke 1812--1825. Hierin besonders: über die Lehre des Spinoza. 1785. David Hume, über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. 1787. Von den göttlichen Dingen. 1811.

Jacobi's Philosophie wird gewöhnlich eine Gefühls- oder Glaubensphilosophie genannt, sie ist aber in Wahrheit vielmehr eine An-

schauungsphilosophie im Gegensatz gegen die Reflexionsphilosophie. Nicht durch Demonstration, sondern durch Anschauung soll die Wahrheit erkannt werden.

Die Wichtigkeit Jacobi's für die Geschichte der Philosophie beruht darauf, dass er 1) die Inconsequenz Kant's in Bezug auf die Dinge an sich zuerst aufdeckte, 2) dass er wieder auf den halbvergessenen Spinoza aufmerksam machte und dessen System als das allein consequente Verstandessystem anpries, obgleich er selbst es als einen Pantheismus, der im Grunde Atheismus sei, verwarf; 3) dass er sowohl hierdurch als auch durch seine Behauptung, die Wahrheit könne nur durch Anschauung gefunden werden, wider Willen seinen Gegnern in die Hände arbeitete; 4) dass er die praktischen Interessen der Moral und Religion in der Zeit der überwiegenden theoretischen Speculation zu retten suchte.

Aehnlich wie Kant geht er von einer Dreitheilung des menschlichen Erkenntnissvermögens aus: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, führt diese aber auch (nach Locke) auf eine Zweitheilung, Wahrnehmungs- und Reflexionsvermögen, zurück. Die Vernunft hatte er anfangs für einen höheren Grad des Verstandes gehalten, später aber erklärte er sie für das Organ der Wahrnehmung des Uebersinnlichen, welches er anfangs Glaubenskraft genannt hatte; denn er hatte von Anfang an ein Wahrnehmungsvermögen für das Uebersinnliche neben dem sinnlichen Anschauungsvermögen statuirt. „Das Thier vernimmt nur Sinnliches, der mit Vernunft begabte Mensch auch Uebersinnliches, und er nennt dasjenige, womit er dies Uebersinnliche vernimmt, seine Vernunft, wie er das, womit er sieht, sein Auge nennt."

Durch die Sinnlichkeit findet ein wirkliches Wahrnehmen der Dinge ausser uns statt. Freilich erkennt Jacobi an, dass der Satz des Idealismus, dass wir in Allem, was wir wahrnehmen, nur unseren eigenen Zustand wahrnehmen, allein mit der „speculativen Vernunft" verträglich sei; aber dennoch behauptet er mit der vollkommensten Ueberzeugung, dass Dinge wirklich ausser uns vorhanden sind, und dass unsere Vorstellungen und Begriffe sich nach diesen Dingen richten und nicht umgekehrt. Diese Ueberzeugung aber stützt sich auf nichts „als geradezu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders als eine wahrhaft wunderbare nennen können. Wir haben für das Dasein an sich eines solchen Dinges ausser uns gar keinen Beweis, als das Dasein diese Dinges selbst und müssen es schlechthin unbegreiflich finden, dass wir ein solches Dasein wahrnehmen können."

Diese beiden Anschauungsvermögen, Sinnlichkeit und Vernunft, sind „als eigentliche Erkenntnissquellen“ sowohl von einander als auch vom Verstande völlig unabhängig. Wie der sinnlichen Anschauung gegenüber keine Demonstration gilt, so auch nicht der Vernunftanschauung, welche uns „der Natur jenseitige Gegenstände“ zu erkennen giebt. Diese anschauende Vernunft giebt das den Sinnen Unerreichbare dem Verstande allein in überschwänglichen Gefühlen kund, aber doch als ein wahrhaftes Objectives. Daher sind diese Gefühle objective, „etwas ausser ihnen selbst dem Bewusstsein unmittelbar darstellende“. Die durch diese Anschauung hervorgebrachte Gewissheit nennt Jacobi Glauben. „An Tugend, mithin an Freiheit, mithin an Gott kann nur geglaubt werden.“

Dem Verstande dagegen soll es, wie Kant unwidersprechlich dargethan habe, unmöglich sein, etwas Uebersinnliches zu erkennen, und er führe deshalb nothwendig zum Atheismus. Wenn nämlich der Verstand ein Vermögen des Absonderns und Wiedervereinigens in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen ist, so erscheinen in der Reflexion die Arten vor dem einzelnen Wesen als sie erzeugend, und vor den Arten die Gattungen, so dass alles Besondere aus dem Schoosse eines schöpferischen Allgemeinen hervorgeht. Immer weitere Begriffe bildend, gewinnt der Verstand zuletzt den unendlich weiten eines All-Einen, den Ungedanken eines durchaus unbestimmten, zugleich einfachen und zweifachen Wesens — einer unendlichen Materie und eines unendlichen von sich nicht wissenden Denkens. Darum verwandelt sich dem mit seinem Denken geradezu fortschreitenden Verstande diese Welt nothwendig zuletzt in ein Ein und Alles des Nichts. Deshalb ist es auch das Interesse der Wissenschaft (dieses angeblich verständigen Denkens), dass kein Gott sei.

Zu demselben Resultate gelangt der Verstand andererseits durch den ihm eigenthümlichen Grundsatz der Causalität; er geht nämlich von dem Weltgesetze als dem allerhöchsten Principe aus, dass, wie jede Wirkung nothwendig eine Ursache habe, so auch jede Ursache nothwendig eine Wirkung sein müsse. Danach also ist nichts unbedingt, es giebt kein Allerhöchstes, Erstes, kein absolut Beginnendes. Wenn aber nichts wahrhaft unbedingt ist, so ist überall Nichts. Seiner Natur nach muss also der menschliche Verstand in den Nihilismus gerathen.

Gegen Kant's transcendentalen Idealismus führt er nicht allein aus, dass dieser keinen transcendentalen Gegenstand als intelligible Ursache der Erscheinungen annehmen dürfe, vielmehr den Muth haben

müsse, den kräftigsten Idealismus, ja den speculativen Egoismus (ich allein bin) zu behaupten, wenn er consequent sein wolle, sondern auch dass er nothwendig zu einem Systeme absoluter Subjectivität führe, da die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes nur für das menschliche Erkenntnissvermögen Gültigkeit haben sollen. Danach sei auch die Idee von Gott nur ein durchaus subjectives Erzeugniss des menschlichen Geistes, „ein reines Gedicht, das er seiner Natur nach nothwendig dichtet." — Dagegen verfällt er selbst in eine Verwechslung des Erkenntnissgrundes mit dem Realgrunde, wenn er meint, das Dasein Gottes lasse sich überhaupt nicht beweisen; denn nothwendig sei der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewiesen werden solle; aus ihm flössen Wahrheit und Gewissheit auf das zu Beweisende herab; es trage also seine Realität von ihm zum Lehen; also müsste dann Gott selbst sich aus seinem Principe evolviren lassen. Das Dasein Gottes gehört ihm daher zu den unmittelbar gewissen Wahrheiten, die sich ohne aus anderer Erkenntniss hergenommene Beweise im Gemüthe als höchste geltend machen. Es gründet sich also in uns auf unmittelbare Vernunftanschauung.

Ueber den Inhalt dieser Vernunftanschauung sind folgende Aeusserungen Jacobi's die verständlichsten und nüchternsten:

Die positive Wahrheit entdeckt sich in uns in und mit dem Gefühle eines über alle sinnliche und zufällige Interessen sich erhebenden Triebes, welcher sich als Grundtrieb der menschlichen Natur ankündigt. Was dieser Trieb als Gegenstand des Erkennens oder des Wollens anstrebt, sind überhaupt: göttliche Dinge; seine ersten wahrnehmbaren Wirkungen aber sind tugendhafte Empfindungen, Neigungen, Gesinnungen, Handlungen. In diesem sittlichen oder Wahrheitsgefühle offenbart sich ohne Anschauung und ohne Begriff, unergründlich und unaussprechlich das in sich Wahre, Gute und Schöne. Die Grundtugenden Weisheit, Güte, Willenskraft sind unabhängig vom Begriffe der Pflicht, wie von der Begierde nach Glückseligkeit. Denn auch der Begriff der Pflicht ist kein erster, da ihm das Gefühl des unbedingt Achtungswerthen zu Grunde liegt. Fühle ich aber diesen Trieb als meine wesentliche Grundkraft, so schreibe ich mir nothwendig das Vermögen zu, alle meine Begierden den Forderungen der Tugend gemäss zu bestimmen: die moralische Freiheit. Warum aber diese Freiheit, obgleich sie allmächtig ist, dennoch nicht jeden Widerstand überwindet, ist ein undurchdringliches Geheimniss.

Erkennt der Mensch sich selbst als ein freies, durch Vernunft über die Natur erhabenes Wesen, so erkennt er auch, dass über der Natur und über ihm selbst sein muss ein allerhöchstes Wesen: Gott! Nur der Geist in ihm zeugt von Gott, nicht die Natur. Diese verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal, eine ununterbrochene Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende offenbart und zugleich Vorsehung und Zufall ausschliesst. Die Weisheit und Ordnung, welche der Mensch in der Natur wahrnimmt, legt er mehr in sie hinein, als dass er sie aus ihr herausnimmt. Der Gott aber, den die Vernunft im Menschen offenbart, ist der Eine, der allein vollkommene, allein ganz wahrhafte, und deshalb nothwendig ein persönliches, selbstbewusstes Wesen. Denn ein Sein ohne Selbstsein ist unmöglich und ebenso ein Selbstsein ohne Bewusstsein und ein Bewusstsein ohne Selbstbewusstsein.

Eine begreifliche Wissenschaft aber von diesen göttlichen Dingen, und namentlich von der Schöpfung, kann es nicht geben. Denn welches von beiden man wähle: das Unbedingte oder Absolute sei nur Substrat des Bedingten, das Eine des Alles, oder: dieses Unbedingte sei eine selbstbewusste, freie Ursache, so bleibt es gleich unmöglich bei der einen, wie bei der anderen Wahl, das Dasein des Weltalls aus einem solchen Ersten als seinem Ursprunge zu erklären.

---

Diese erste Reaction gegen den Idealismus konnte und durfte nicht durchdringen, weil dieser Realismus Jacobi's ein eingestandenermassen willkürlicher war, der etwas ihm selbst Unbegreifliches annimmt, nur weil es ihm so gefällt.

Die Schilderung, welche Jacobi vom verstandesmässigen Denken entwirft, passt zwar nicht auf das verständige Denken selbst, wohl aber auf das im Spinozismus herrschende Denken und ist in dieser Hinsicht beachtenswerth. Indem Jacobi ähnlich wie Kant, die Leibniz-Wolfische Metaphysik für die menschliche Vernunft, so den Spinozismus für den menschlichen Verstand ansah, aber, umgekehrt wie Kant, nicht diesen Verstand kritisch verwarf, sondern ihn als das einzig consequente Denken anpries, hat er mehr wie ein Anderer die Beachtung der Philosophen auf Spinoza zurückgelenkt und desselben Einfluss auf seine Zeit wider seine Absicht befördert.

Gegen diejenigen seiner Zeitgenossen, welche die intellectuelle Anschauung zum Organ ihrer Erkenntnisse machten, war Jacobi wehrlos, da er in seiner Vernunft auch nur dasselbe Vermögen intellectueller Anschauung behauptete. Die Philosophie kam dadurch

in ein widerwärtiges und ihrem Ansehen schädliches Gezänk um subjective Anschauungen.

Die Motive seines Denkens liegen in der Stärke seiner religiösen und sittlichen Gefühle. Er wollte um keinen Preis seinen Glauben an einen wirklichen Gott aufgeben und sich die unbedingte Würde des Sittlichen nicht rauben lassen. Sieht man sich seine Vernunftanschauungen genauer an, so ist das Unmittelbare, was er schaut, das Sittliche als ein absolut Würdiges, das durch keinen Verstandesschluss an- oder abdemonstrirt werden kann. Hierin hat er durchaus Recht, und es war nur Schade, dass er diese Wahrheit nicht ohne die damalige psychologische Hülle und Entstellung darzustellen verstand. Dagegen ist seine Vernunftanschauung Gottes nur etwas Vermitteltes; denn das Dasein Gottes wird von ihm nur vermittelst dieser sittlichen Gefühle und um dieser willen angenommen, nicht aber unabhängig von ihnen unmittelbar erschaut.

## § 72.

## Johann Gottlieb Fichte,

geb. 1762 zu Rammenau in der Oberlausitz. 1794 Professor in Jena, 1799 wegen des Atheismus-Streites entlassen; starb als Professor in Berlin 1814. Schriften: Fichte wurde berühmt durch seine Kritik aller Offenbarung, 1792, welche man zuerst allgemein für ein Werk Kant's hielt. In Jena schrieb er: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, 1794. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794. Grundriss des Eigenthümlichen in der Wissenschaftslehre, 1795. Grundlage des Naturrechtes, 1796. System der Sittenlehre, 1798. Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, 1798. Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus; gerichtliches Verantwortungsschreiben, 1799. In Berlin: Ueber die Bestimmung des Menschen, 1800. Anweisung zum seligen Leben, 1806. Ausserdem die mehr culturhistorischen Werke: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1806, und Reden an die deutsche Nation, 1808. Sämmtliche Werke herausgegeben von seinem Sohne J. H. Fichte, 1845—46.

Der Idealismus war durch die vorangehenden Denker stückweise ausgebildet, während die Grundansicht eine realistische blieb. Des Cartes hatte das Selbstbewusstsein als den im Meere des Zweifels allein feststehenden Punct gefunden. Locke erkannte, dass die qualitativen Empfindungen nur subjective Zustände sind. Berkeley hatte sich darauf besonnen, dass wenn jene subjectiv sind, auch die Formen derselben subjectiv sein müssen. Leibniz läugnete allen äusseren Einfluss auf die Seele und begabte sie mit einer ursprünglichen vorstellenden Kraft. Kant hatte, wie man glaubte, bewiesen,

dass all unser Wissen nur ein Anschauen und Denken unserer inneren Zustände nach bestimmten, im Gemüthe *a priori* vorhandenen Gesetzen sei, obwohl er noch das Entstehen der Empfindungen äusseren Ursachen, den Dingen an sich, zuschrieb. Jacobi hatte diese letztere Ansicht als eine Inconsequenz aufgedeckt, aber dem vollkommenen Idealismus nur einen unwissenschaftlichen Realismus entgegenzustellen gewusst.

Fichte vereinigte dies zerstreute Erbe des Idealismus in seinem höchst kräftigen Geiste und suchte von dem Einen Puncte, auf welchen schon Des Cartes hingewiesen hatte, vom Selbstbewusstsein oder Ich aus, ein consequentes System des Idealismus aufzustellen.

Sein System ist von sehr hoher Wichtigkeit, weil er sowohl zu den bisherigen Hauptproblemen der Metaphysik, denen der Veränderung (dem Werden), der Substanz und der Materie, das vierte des Selbstbewusstseins oder des Ichs hinzugefügt hat, indem es sich durch seine Denkübungen entdeckte, dass darin ein Widerspruch enthalten sei; als auch deshalb, weil er für die vorwiegende Masse der nachfolgenden Philosophie die Methode des Denkens und die Hauptbegriffe geliefert hat. Dadurch motivirt sich die folgende, etwas ausführlichere Darstellung.

§ 73.

Die Grundlagen seines Systems hat er am einfachsten und klarsten in seiner „Bestimmung des Menschen" dargestellt.

Die Aussage: es sind Gegenstände ausser mir, stützt sich auf die, dass ich sehe, höre, fühle etc. Von meinem Sehen und Fühlen aber weiss ich nur unmittelbar dadurch, dass es ist, ohne Vermittelung oder Durchgang durch einen anderen Sinn. In diesem unmittelbaren Bewusstsein meines Sehens und Fühlens bin ich mir das Sehende im Sehen und das Fühlende im Fühlen; ich bin mir also, indem ich mir des Sehens bewusst bin, nur einer Bestimmung oder Modification meiner selbst bewusst, und ich kann keinen Gegenstand wahrnehmen ohne dieses Bewusstsein. Das unmittelbare Bewusstsein meiner selbst und meiner Bestimmungen ist daher die ausschliessende Bedingung alles anderen Bewusstseins. Genau genommen bin ich mir daher nicht äusserer Gegenstände bewusst, sondern nur meines Sehens oder Fühlens der Dinge; d. h. in aller Wahrnehmung nehme ich lediglich nur meinen Zustand wahr. Freilich denken wir zu diesen unseren Zuständen Dinge an sich (Kräfte und Thätigkeiten ausser uns) als die Ursache der Empfindungen

hinzu. Aber offenbar sind diese Dinge an sich nur ein Product unseres Denkens, deren Dasein wir durch einen Schluss nach nothwendigen Gesetzen unseres Denkens behaupten. Wir wissen also von ihnen in der That weiter nichts, als dass wir genöthigt sind, so zu denken, wie wir auch genöthigt sind, so zu fühlen und anzuschauen. Wir können uns also nichts ausser unserem Denken denken; denn dadurch, dass wir es denken, wird es ja zu unserem Denken und fällt unter die unvermeidlichen Gesetze desselben. Von einem Zusammenhange (ursachlicher Verknüpfung) ausser unserem Bewusstsein können wir nicht reden, denn eben indem wir davon reden, wissen wir davon. Wir sind also über unser Bewusstsein um keines Haares Breite hinausgekommen. Alle Versuche also, einen solchen Zusammenhang an sich, ein Ding an sich, das mit dem Ich an sich, an sich zusammenhängt, zu denken, sind lediglich ein Ignoriren unseres eigenen Denkens. Bei dem, was wir Erkenntniss und Betrachtung der Dinge nennen, erkennen und betrachten wir immer und ewig nur uns selbst, und wissen in allem unserem Bewusstsein schlechterdings von nichts, als von uns selbst und unseren eigenen Bestimmungen. — Dieser letzte Satz ist allerdings richtig, aber er führt nur unter der Bedingung zu einem definitiven Idealismus, (welcher zwar zugiebt, dass wir genöthigt sind, Dinge an sich zu setzen, aber läugnet, dass wir von einer von unserem Denken unabhängigen Realität derselben wissen könnten,) wenn man mit Kant annimmt, dass jene Nothwendigkeit nur auf den subjectiven Gesetzen unseres menschlichen Denkens beruhe, die möglicher Weise auch anders sein könnten. Denn nur dann ist es möglich, sich vorzustellen, dass wir zwar nicht anders denken können, dass aber damit die Objectivität unserer nothwendigen Annahmen nicht verbürgt sei. —

War nun mit dieser Besinnung der Grundgedanke des sich seiner selbst bewussten Idealismus aufgestellt, dass Alles, was ist, nur mein Fühlen (Empfinden), Anschauen, Denken und Wollen ist, so kam es nun darauf an, denselben wissenschaftlich durchzuführen, d. h. die Gesetze aufzufinden, nach denen dieses unser Bewusstsein entsteht und verläuft. Die Versuche dazu findet man in den Schriften Fichte's aus seiner Jenaer Periode, in denen er, von anderen Zielpuncten des Denkens nicht befangen, sich allein der Consequenz seines Denkens hingab.

Indem er nun an diesen Versuch ging, Alles, was in unserem Selbstbewusstsein an Anschauung und Denken vorhanden ist, als

ein Product desselben abzuleiten, sah er sofort, dass der Producent desselben nicht das empirische Selbstbewusstsein oder Ich sein könne. Denn diejenigen Thätigkeiten, durch welche die mit dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen (deren System die Erfahrung ist) entstehen, sind uns nicht im empirischen Selbstbewusstsein gegeben; d. h. unmittelbar wissen wir nichts von diesen Thätigkeiten und den Gesetzen derselben. Aber in allem empirischen Selbstbewusstsein ist das reine Selbstbewusstsein (reines Ich) mit enthalten; d. h. wir finden in demselben immer eine auf sich selbst zurückgehende Thätigkeit. Denn „wodurch anders weiss ich in jedem Momente meines Bewusstseins, dass ich etwas thue, wodurch unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich von den vorgefundenen Objecten des Handelns, als dadurch, dass meine Thätigkeit als Intelligenz in sich selbst zurückgeht?“ Um dieses reine Ich zu finden oder vielmehr in sich selbst hervorzubringen, bedarf es nun eines an sich freien, aber für den Philosophen nothwendigen Acts der Abstraction von aller sinnlichen Anschauung, also einer reinen Reflexion auf sich selbst, einer intellectualen Anschauung. Denn um diese in sich zurückgehende Thätigkeit, welche das Ich ist, wirklich zu denken, muss ich sie in mir wirklich vollziehen; das, was Handeln oder Thätigkeit ist, lässt sich nämlich nur anschauen, nicht aus Begriffen entwickeln oder mittheilen. In dieser intellectualen Anschauung soll also jene Handlung, welche im empirischen Selbstbewusstsein verhüllter Weise immer vorhanden ist, in ihrem reinen Wesen geschaut werden als ein Thun, welches, indem es handelt, sich selbst hervorbringt. Denn das Ich ist eben nur, indem es sich selbst setzt, und sein Sein ist sein Sich setzen.

Ist nun, wie bewiesen, dem Philosophen als Princip der Untersuchung nichts ausser dem Ich gegeben, und hat man das reine Wesen des Ich in diesem Sich setzen erfasst, so entsteht die Aufgabe, aus diesem reinen Ich das empirische Ich mit seinen mannigfaltigen Bestimmungen — seinem Fühlen, Anschauen, Denken und Wollen abzuleiten.

Nur dies Eine Princip ist für die Erkenntniss vorhanden, und dies Eine Princip ist zugleich das einzige, was als real (wenigstens im Anfange) gesetzt werden kann. — Aber es ist doch gar nicht abzusehen, weshalb Fichte diesem seinen Schlusse von dem empirischen Selbstbewusstsein auf das reine Ich eine grössere Geltung beilegt, als dem der Realisten von den gegebenen Erscheinungen auf die Dinge an sich. Denn das reine Ich ist als Realprincip für das

empirische Selbstbewusstsein ebenso transcendent, als ein Ding an sich nur immer sein kann. Und noch dazu ruht seine Annahme nicht einmal auf einem so nothwendigen Schlusse, wie jener ist. Denn Erscheinungen, d. h. Relationen anzunehmen ohne etwas, das da erscheint, welches an sich also keine Erscheinung ist, ist ein Widerspruch. Jenes reine Ich aber ist nur ein von dem gegebenen empirischen Ich abgezogener Begriff, und einen solchen als real zu setzen, ist nicht besser, als die althergebrachte Manier, die abstracten Begriffe der empirischen Erscheinungen als die realen Ursachen dieser anzusehen. —

Zum Beweise der Rechtmässigkeit dieses Unternehmens, alle Erkenntniss auf Ein Princip zu gründen, sucht Fichte zunächst in seiner Einleitung in die Wissenschaftslehre darzuthun: wenn die Philosophie Wissenschaft, d. h. ein System von gewissen und nothwendigen Sätzen sein solle, so könne sie nur von Einem obersten gewissen Satze anheben, durch dessen Gewissheit alle anderen Sätze derselben gewiss werden. Denn alle Sätze einer Wissenschaft können nur eben dadurch zu Einer Wissenschaft werden, dass sie eine gemeinsame Gewissheit haben; diese kann aber nur von Einem Satze abgeleitet werden, und zwar von einem solchen, der in allen anderen Sätzen enthalten ist. Dieser oberste Satz kann jedoch in der Wissenschaft selbst nicht bewiesen werden. Sind nun viele Wissenschaften, jede mit einem in ihr nicht bewiesenen obersten Grundsatze, so muss es eine Wissenschaft geben, in welcher die obersten Grundsätze aller Wissenschaften bewiesen werden (Wissenschaftslehre). Diese muss aber als Wissenschaft selbst wieder Einen Grundsatz haben, und da sie die höchte Wissenschaft ist, so kann (nach Aristoteles) ihr Grundsatz nicht wiederum bewiesen werden, sondern er muss an und durch sich selbst gewiss sein. Ein solcher Satz muss aber der Art sein, dass sowohl sein Gehalt als seine Form absolut gesetzt werden muss, und er muss einen solchen Gehalt haben, der allen möglichen Gehalt in sich hält. Soll nun dies dargethan werden, so muss das System den Grundsatz vollständig erschöpfen, und dies geschieht dadurch, dass der Grundsatz, von welchem man ausgeht, auch zugleich das letzte Resultat der Wissenschaft ist, diese also gleichsam in einem geschlossenen Kreislaufe in sich selbst zurückgeht. — Diese letzte Forderung an die Wissenschaft ist nur daraus zu verstehen, dass das Princip derselben, das absolute Ich, anfangs als ein Problem angesehen wird, welches erst am Ende, nachdem alle Widersprüche in ihm gelöst sind, als bewiesen anerkannt werden kann. Zu-

gleich hat man sich dabei an Kant's Verstand und Vernunft zu erinnern, in denen ein geschlossenes System von Begriffen und Ideen liegt, und deren Erkenntniss daher vollständig erschöpft werden kann. —

Ist endlich das Object der Wissenschaftslehre das System des menschlichen Wissens oder das System der Handlungen des menschlichen Geistes, so muss man, um jenen obersten Grundsatz zu finden, durch eine freie Handlung „die Handlungsart des Geistes überhaupt" zum Bewusstsein erheben, indem man von allen Bestimmtheiten derselben abstrahirt. Diese „Handlungsart überhaupt" aber ist nun eben jene reine in sich zurückgehende Thätigkeit, wodurch sich die Intelligenz von allem Anderen unterscheidet, also das reine Ich.

§ 74.

Diesen Grundlagen gemäss geht Fichte in seiner Wissenschaftslehre dazu über, sich der vorhin bezeichneten Aufgabe zu unterziehen und aus dem reinen Ich das empirische Ich oder das wirklich gegebene Selbstbewusstsein abzuleiten.

Zu diesem Zwecke stellt er zunächst drei Grundsätze auf, von denen alles Folgende abhängt. Der erste schlechthin unbedingte Grundsatz drückt eben jene Thathandlung aus, welche allem Bewusstsein zum Grunde liegen soll, und lautet: „Ich bin Ich"; d. h. das Ich setzt sich selbst und ist vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst, und umgekehrt: Das Ich ist und setzt sein Sein vermöge dieses blossen Seins. Es ist also zugleich das Handelnde und das Product seines Handelns.

Aus dieser durchaus richtigen Analyse des Begriffes vom reinen Ich, welche in dieser Bestimmtheit hier zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie auftritt, folgt, dass es eine absolute Identität des Subjectes und Objectes ist; denn das setzende Ich setzt eben nichts Anderes als sich selbst.

Fichte weiss nun freilich sehr wohl, dass dieses Ich, welches eine absolute Identität ist und doch einen nicht wegzudenkenden Gegensatz des Subjectes und Objectes in sich trägt, undenkbar, also ein widersprechender Begriff ist; aber anstatt nun zu fragen, wie ist ein solcher, allerdings trotz seines Widerspruches nicht wegzuwerfender Begriff (da er gegeben ist) möglich, d. h. so zu denken, dass sein Widerspruch aufgehoben wird, er aber doch der gegebenen Thatsache entspricht, behält er ihn als einen gesunden, das wahrhafte Geschehen vollkommen richtig ausdrückenden Begriff bei und stellt nun, um

weiter zu schreiten, den zweiten Grundsatz daneben: Dem Ich ist schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich.

Dieser zweite Satz wäre durchaus harmlos, aber auch ganz nutzlos, wenn er weiter nichts bedeuten sollte, als dass das Nicht-Ich dem Ich contradictorisch entgegengesetzt sei. Aber er soll mehr bedeuten. Dem Ich soll nicht bloss im logischen Denken das Nicht-Ich entgegenstehen, sondern dieser Gegensatz soll ein wirklicher sein, wie man aus dem Folgenden sehen wird. Dann aber hat man schon längst mit Recht gefragt, woher denn ein solches Nicht-Ich, welches dem Ich entgegensteht? Fichte hätte freilich aus seinem absoluten Ich das Nicht-Ich finden können und müssen, da in dem Object, als welches sich das Ich setzt, wenn es irgend einem Inhalt haben soll, versteckter Weise ein Nicht-Ich enthalten sei muss. Aber dann wäre die Absolutheit des Ich verloren gegangen, und diese konnte Fichte nicht aufgeben, nachdem er alle Realität ausser dem Ich aufgehoben hatte. Ausserdem wollte er auch aus praktischen Gründen sie nicht aufgeben, wie man weiterhin sehen wird. Nun hatte er aber, um vom reinen Ich zum empirischen gelangen zu können, ein Nicht-Ich nöthig, und deshalb musste sich ihm unbewusst der bloss logische Gegensatz zwischen Ich und Nicht-Ich in einen wirklichen verwandeln. Aus diesem hiermit im Ich gesetzten Widerstreite des Ich und des Nicht-Ich wird nun alles Folgende abgeleitet.

Zunächst der dritte Grundsatz: Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen. Die Nothwendigkeit dieses Satzes wird damit motivirt, dass die beiden ersten Grundsätze einander widersprechen und daher vereinigt werden müssen. Der Widerspruch aber soll darin liegen, dass, insofern das Nicht-Ich gesetzt wird, das Ich aufgehoben werde. — Dieser Widerspruch ist aber nur dann vorhanden, wenn in dem als real gedachten reinen Ich ein reales Nicht-Ich gesetzt wird, nicht aber, wenn dem Ich bloss logisch ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird. Denn hierdurch würde das Ich nicht aufgehoben. Ist nun aber, wie gezeigt, jene reale Entgegensetzung erschlichen, so ist es auch dieser Widerspruch.

Fichte löst nun auch nicht diesen Widerspruch, sondern sucht nur zwischen beiden einander widersprechenden Sätzen gleichsam zu capituliren. Er fährt daher fort: Das Ich kann nicht durch das Setzen des Nicht-Ich aufgehoben werden; denn dieses Setzen ist eine Handlung des Ich selbst, es geschieht in ihm. Also müssen beide, Ich und Nicht-Ich, im Ich zusammen bestehen können. Nun lassen

sich aber Realität und Negation nicht anders zusammen denken, als dass sie sich gegenseitig einschränken. Einschränken aber heisst, die Realität zum Theil durch Negation aufheben. Daher werden sowohl Ich als Nicht-Ich theilbar gesetzt werden müssen oder sie müssen als Quanta gedacht werden. Dem absoluten Ich entgegengesetzt ist freilich das Nicht-Ich schlechthin nichts; dem einschränkbaren Ich entgegengesetzt ist es eine negative Grösse. Der Gegensatz, dass das Ich sich selbst gleich und dennoch sich selbst entgegengesetzt sein soll, wird folglich dadurch vereinigt, dass das absolute Ich freilich als untheilbar, aber dasjenige Ich, welchem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, als theilbar gesetzt wird. — Nun aber war doch das Nicht-Ich ursprünglich nicht einem theilbaren Ich, sondern dem absoluten und untheilbaren entgegengesetzt. Sollte also der Widerspruch verschwinden, so musste das absolute Ich selbst als theilbar, also als ein Quantum gedacht werden. Dann aber wäre die Absolutheit desselben selbst mit dem Widerspruche verschwunden und das soll und darf nicht geschehen, weil ja sonst das absolute Real-Princip von Allem aufgehoben wäre. Folglich muss das absolute Ich bleiben und das Nicht-Ich einem theilbaren Ich entgegengesetzt werden. Man weiss freilich nicht, woher dies neue Ich, welches offenbar nicht das absolute Ich ist, kommt, indessen ist doch durch dieses confuse Gedankenspiel ein neuer Begriff, der der Quantität der Realität gewonnen. Und darauf kommt es Fichten eben zunächst an, zu zeigen, dass aus dem Handeln des Ich sich nothwendig die Kantischen Kategorien ergeben. Im ersten Grundsatze liegt die der Realität, im zweiten die der Negation, im dritten die der Limitation. Fichte ging nämlich anfangs darauf aus, die Lehren Kants tiefer zu begründen und die Lücken des Wissens, welche jener gelassen und mit seinem Bekenntnisse der Unwissenheit über den Ursprung der Kategorien eingestanden hatte, auszufüllen. Indessen führte ihn und seine Nachfolger die von ihm eingeschlagene Methode des Denkens immer weiter von den Spuren Kant's ab.

Diese Methode aber charakterisirt er selbst in dem Satze, dass das wissenschaftliche Denken durch Thesis, Antithesis und Synthesis verlaufe. Bei jedem Satze soll man nämlich von der Aufzeigung eines darin liegenden Gegensatzes ausgehen, und diese beiden Sätze dann zu vereinigen suchen, und dies soll so lange geschehen, bis in den Synthesen keine Antithesen mehr enthalten sind oder bis die absolute Einheit, welche in der Thesis gesetzt ist, wirklich hervorgebracht ist, also in diesem Falle, bis man erkannt hat, dass das

theilbare Ich und Nicht-Ich dem absoluten Ich vollkommen gleich sind. — Der Anfang dieser Methode, wie ihn Fichte in jenen drei Sätzen gemacht hat, verspricht indessen nicht viel Gutes, denn die Antithesis ist willkürlich aufgestellt, und die Synthesis hat nur durch Erschleichung einen neuen Begriff gewonnen. Ob aber die Ausbildung dieser neuen dialektischen Methode, welche sie bei Hegel gefunden hat, bessere Resultate liefert, wird die Folge zeigen.

§ 75.

Aus diesem dritten Grundsatze wird nun zunächst der das ganze fernere System Fichte's beherrschende Unterschied zwischen dem handelnden (wollenden) und dem vorstellenden Ich entwickelt.

Die Analyse desselben ergiebt nämlich die beiden Antithesen:

Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt (bestimmt) durch das Ich, und das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich.

Der erste Satz setzt das Ich als handelnd und ist also der Grundsatz der praktischen Philosophie. Der zweite ergiebt das Ich als vorstellend, als Intelligenz und begründet die theoretische Philosophie. In Wahrheit macht das praktische Vermögen des Ich (sein Handeln) das theoretische (sein Vorstellen) erst möglich, aber die Denkbarkeit des praktischen Grundsatzes gründet sich auf den theoretischen. Denn bis jetzt ist das Nicht-Ich noch nichts, und es lässt sich daher noch nicht einsehen, wie es eingeschränkt werden könnne.

In dem Grundsatze der theoretischen Philosophie liegt die neue Antithese: Das Nicht-Ich bestimmt (thätig) das (insofern leidende) Ich, und das Ich bestimmt sich selbst (durch absolute Thätigkeit). Der Widerspruch, welcher in dem ersten Satze liegt, wird vereinigt in dem Satze: Das Nicht-Ich als solches hat an sich keine Realität, aber es hat insofern Realität, als das Ich leidet (d. h. afficirt ist), die Synthesis der Causalität. — Im zweiten Satze ist der Gegensatz enthalten: 1) Das Ich ist das bestimmende und also thätig. 2) Es ist ein bestimmtes, also leidend. Die Synthesis ist: Das Ich bestimmt durch Thätigkeit sein Leiden und durch Leiden seine Thätigkeit. Dies ist die Synthesis der Substanz im Verhältniss zum Accidenz. Der Widerspruch nämlich soll sich dadurch heben, dass das Leiden nur ein bestimmtes Quantum von dem absoluten Quantum der Realität oder der Thätigkeit ist, welche das Ich ist.

Obgleich das Leiden an sich Thätigkeit ist, so ist es doch ein Leiden, insofern es nicht alle Thätigkeit ist, es ist also ein bestimmtes Handeln. Jedes mögliche Prädicat des Ich bezeichnet eine Einschränkung desselben. Bestimmend ist also das Ich, insofern es unter allen in der absoluten Totalität seiner Realitäten enthaltenen Sphären (woher diese?) sich in eine bestimmte setzt. Es ist demnach Substanz, in wiefern alle möglichen Handlungsweisen (d. h. Arten zu sein, *modi;* denn Realitäten sind Handlungsweisen des Ich) darin gesetzt werden. Das Accidenz ist eine bestimmte Sphäre. (Man wird diese Sätze leicht verstehen, wenn man an Spinoza zurückdenkt. Fichte sagt selbst, dass das Ich eines Jeden die Substanz des Spinoza sei. Aber das Ich ist kein ruhiges Sein, sondern ein Thun; daher sind die *modi* nicht bestimmte Dinge, sondern Handlungsweisen. Significant ist daher der Satz: „die Substanz ist aller Wechsel im Allgemeinen gedacht, das Accidenz ist ein Bestimmtes, das, mit einem anderen wechselnd, wechselt.“ Hiedurch wird Leben in die ruhige Substanz des Spinoza hinein gebracht.)

An diesem Orte macht Fichte wiederum eine allgemeine Reflexion über sein Verfahren. Die höchste Aufgabe ist die: wie Ich und Nicht-Ich auf einander einwirken können, da beide einander völlig entgegengesetzt sind? Man schiebt zwischen beide ein X ein, auf welches beide wirken. In diesem X entdeckt man dann aber wieder einen Punct, in welchem Ich und Nicht-Ich unmittelbar auf einander treffen; man schiebt also ein neues Mittelglied ein, mit dem es ebenso geht; und so würde es ins Unendliche fortgehen, wenn nicht durch einen absoluten Machtspruch der Vernunft, durch den: es soll überhaupt kein Nicht-Ich sein, der Knoten zwar nicht gelöst, aber zerschnitten würde.

Im Fortgang seiner Synthesen (die, nachdem ihre allgemeine Methode aufgezeigt ist, weiter im Einzelnen zu verfolgen, ohne Interesse und Belehrung wäre) gewinnt Fichte einen Hauptsatz, welcher für das Verständniss des Fichte'schen und des nachfolgenden Idealismus von Wichtigkeit ist: Ideal- und Real-Grund sind im Begriff der Wirksamkeit Eins und dasselbe. Durch denselben soll der kritische Idealismus begründet und Idealismus und Realismus vereinigt werden.

Fichte fühlt wohl, dass „dieser Satz den Menschen nicht eingehen will“. Denn der Realismus setzt in den Dingen ein von unseren Vorstellungen durchaus Unabhängiges, welches beim Wirken ohne unser Zuthun in einander eingreift (den Real-Grund) und unterscheidet davon unsere Beziehungen der Dinge auf einander in unseren

Vorstellungen (den Ideal-Grund), ja der Realismus setzt auch unser Ich als ein an sich existirendes Ding, auf welches ein anderes ohne unser Zuthun einwirkt. Daher macht Fichte an diesem Orte die significante Bemerkung, die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück Lava im Monde zu halten, als für ein Ich. Aber, fügt er zum Beweise jenes Satzes hinzu, besteht das Wesen des Ich lediglich darin, dass es sich selbst setzt, so ist für dasselbe sich Setzen (der Ideal-Grund) und Sein (der Real-Grund) Eins und dasselbe. Daher auch umgekehrt: etwas ist im Ich nicht realiter gesetzt, heisst: das Ich setzt es nicht in sich idealiter. Für das Ich also kann es keine andere Realität geben als eine durch dasselbe gesetzte (d. h. eine ideelle, empfundene, vorgestellte, gedachte). — Hieraus folgt also, dass das Denken des Ich selbst das Reale ist, und es kein anderes Seiendes giebt als sein Denken. Unter diesem Denken ist jedoch nicht ein willkürliches Meinen und Annehmen zu verstehen, sondern nur das nothwendige (vernünftige) Denken. Nur dasjenige ist real, was das Ich nothwendig in sich setzt, um zum wirklichen und endlich zum vollendeten oder mit dem absoluten Ich übereinstimmenden Denken zu gelangen oder mit den Worten Hegels: nur das Vernünftige ist. —

Bei all diesem Wechsel aber, wonach bald das Ich Realität in sich und Nicht-Realität in das Nicht-Ich und umgekehrt setzt, erhebt sich endlich die Grundfrage: woher denn dieser ganze Wechsel, denn in dem blossen schlechthin gesetzten Ich liegt er nicht. Die Antwort darauf giebt das Folgende.

Das absolute Ich ist unendlich und seine Thätigkeit geht ins Unendliche; es muss also zur Erklärung, wie das Ich dazu kömmt, sich ein Nicht-Ich entgegenzusetzen und sich dadurch selbst zu begrenzen oder zu beschränken, ein „Anstoss“ angenommen werden, welcher auf die Thätigkeit des Ich im Setzen seiner selbst geschieht, so dass seine weiter hinausstrebende Thätigkeit in sich selbst zurückgetrieben, reflectirt wird. Vermittelst dieses Anstosses geschieht es, dass das Ich sich selbst zugleich unendlich und endlich setzen muss, denn nur, weil seine Thätigkeit ins Unendliche hinausgeht, wird sie angestossen und reflectirt, also endlich und begrenzt. Dieser Wechsel aber des Ich in und mit sich selbst, da es sich unendlich und endlich zugleich setzt, der also in einem Widerstreite mit sich selbst besteht und dadurch sich selbst reproducirt, indem das Ich Unvereinbares vereinen will, — ist das „wunderbarste“ seiner Vermögen, die productive Einbildungskraft. Indem sie zwischen Endlichem und

Unendlichem in der Mitte schwebt, bringt sie ihr Product, das Object, hervor. Indem nämlich der Geist in dem Streite, der zwischen der Forderung, das Unvereinbare zu vereinen, und der Unmöglichkeit, sie zu erfüllen, entsteht, verweilend zwischen beiden schwebt, hält er sie fest und giebt ihnen dadurch, dass er sie berührt und wieder von ihnen zurückgetrieben wird und sie wieder berührt, im Verhältniss auf sich einen gewissen Gehalt und eine gewisse Ausdehnung, die sich als Mannigfaltiges in Zeit und Raum zeigen wird. Dieser Zustand heisst der Zustand des Anschauens. Diese producirende Einbildungskraft ist aber eine unbewusste Thätigkeit, ein unbewusster „Mechanismus des menschlichen Geistes“. Daher, weil wir uns dieses Vermögen, die angeschauten Objecte zu produciren, nicht bewusst sind, entsteht die feste Ueberzeugung von der Realität der Dinge ausser uns. —

Diese productive Einbildungskraft würde allerdings das wunderbarste aller Seelenvermögen sein, wenn sie etwas mehr wäre als ein Product der Fichte'schen Einbildungskraft. Denn woher kommt plötzlich dieser Geist, welcher zwischen den entgegengesetzten Thätigkeiten des Ich schwebt, da doch bisher weiter nichts deducirt ist als diese beiden Thätigkeiten, die unendliche und die endliche, und das Ich selbst weiter nichts ist als diese beiden, die aber bisher noch gar keinen Inhalt haben? Woher ferner nimmt er den Gehalt, d. h. die Kantische Materie der Empfindung, und die Formen desselben, Zeit und Raum, da weiter nichts vorhanden ist als die unendliche Thätigkeit des Ich, die gar keinen Gehalt hat, und der angebliche Anstoss an dieselbe, der ebenso wenig eine andere Bestimmtheit hat, als lediglich ein Anstoss zu sein? Alle diese zum wirklichen Selbstbewusstsein höchst nöthigen Requisite, der anschauende Geist und die angeschauten Objecte, werden also nicht aus jenen vom Philosophen bisher gesetzten Begriffen deducirt, sondern aus seinen anderweitigen schon mitgebrachten Meinungen über das geistige Geschehen aufgenommen, um seinen bisher gänzlich leeren abstracten Begriffen Inhalt zu geben. Die versprochene speculative Ableitung des empirischen Selbstbewusstseins aus dem reinen Ich ist also nur ein trügerischer Schein, und es zeigt sich auch an diesem Beispiele, dass aus dem Unbestimmten oder Unendlichen das Bestimmte oder Endliche nicht abgeleitet werden kann. Wie Spinoza aus seiner unendlichen Substanz die endlichen Dinge nicht gewinnen konnte, so vermag auch Fichte nicht aus dem reinen Ich das empirische Ich zu deduciren. Ob es seinen Nachfolgern Schelling und Hegel besser gelungen ist,

wird die Folge lehren. — Uebrigens ist Fichte bei dieser Gelegenheit dennoch auf einen werthvollen Gedanken gestossen, indem er die Production der Objecte der Anschauung und die Anschauung selbst auf einen unbewussten Mechanismus des menschlichen Geistes zurückführt, ein Gedanke, welcher von Herbart freilich auf ganz andere Weise und mit anderen Mitteln ausgeführt ist.

Nachdem dann Fichte durch eine weitere Synthese das sich Unterscheiden des Anschauenden von seinem Anschauen oder die bewusste Vorstellung gewonnen hat, lässt er die Producte der Anschauung in dem Verstande als bestimmte Vorstellungen fixirt werden und beschreibt diesen daher als ein ruhendes und unthätiges Vermögen des menschlichen Gemüthes.

Die Vernunft ergiebt sich weiterhin als das absolute Abstractionsvermögen und damit als die Quelle des Selbstbewusstseins. Alles nämlich, was ich wegdenken kann, „wenn auch nicht auf einmal," ist nicht mein Ich. Je mehreres ein bestimmtes Individuum von sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewusstsein sich dem reinen. —

Dieses zunächst bewusste und sodann selbstbewusste Ich oder das Ich als Intelligenz ist endlich und abhängig. Denn die Vorstellung konnte auf keine andere Weise erklärt werden, als dadurch, dass auf die ins Unbestimmte und Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich ein Anstoss geschehe, der aus dem Ich selbst nicht erklärt werden kann. Da nun aber das Ich allen seinen Bestimmungen nach schlechthin durch sich selbst gesetzt und demnach unabhängig von allem möglichen Nicht-Ich sein soll, so sind das absolute und das intelligente Ich einander entgegengesetzt, was der absoluten Identität des Ich widerspricht.

Dieser Widerspruch wird in der Analyse des zweiten Lehrsatzes (des Grundsatzes der praktischen Philosophie: das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich) angeblich auf folgende Weise gelöst:

Die Intelligenz des Ich, welche den Widerspruch verursacht, kann freilich nicht aufgehoben werden, wenn nicht das Ich abermals in einen neuen Widerspruch mit sich gesetzt werden soll; denn wenn einmal ein Ich gesetzt und ein Nicht-Ich demselben entgegengesetzt ist, so ist auch ein Vorstellungsvermögen mit allen seinen Bestimmungen gesetzt. Aber die Abhängigkeit des Ich als Intelligenz soll aufgehoben werden, und dies ist nur dadurch denkbar, dass das Ich jenes bis jetzt unbekannte Nicht-Ich, dem der Anstoss beigemessen

wird, durch sich selbst bestimmt. Auf diese Weise wird das Nicht-Ich unmittelbar, das vorstellende Ich aber mittelbar, vermittelst der Bestimmung des Nicht-Ich, bestimmt, und also wird das Ich lediglich von sich selbst abhängig, durchgängig durch sich selbst bestimmt.

Dieser Uebergang aus der theoretischen Philosophie in die praktische, bei welchem Fichte hier steht, wirft wieder ein helles Licht auf die Unmöglichkeit, auf dem eingeschlagenen Wege weiter zu gelangen.

Die geforderte Aufhebung der Abhängigkeit des intelligenten Ich vom Nicht-Ich, welche dadurch geschehen soll, dass das Ich nicht vom Nicht-Ich bestimmt wird, sondern selbstthätig jenes bestimmt, ist im Grunde freilich schon durch jene productive Einbildungskraft geschehen. Denn die angeschaute Mannigfaltigkeit in Raum und Zeit war ja eben nur ein Product des Ich selbst, wodurch es das gänzlich unbestimmte Nicht-Ich oder den Anstoss bestimmte. Aber Fichte will jetzt die bewusste Bestimmung des Nicht-Ich, also die Bestimmung der Dinge durch das bewusste Wollen und Handeln, als nothwendig deduciren, damit das Ich nicht bloss frei sei, sondern sich auch als frei und unabhängig wisse. Dazu reicht aber offenbar eine blosse Bestimmung des Nicht-Ich nicht aus. Denn das Handeln auf die Dinge, um ihnen mit Bewusstsein neue Bestimmungen zu geben, die sie nicht schon durch das unbewusste Produciren der Einbildungskraft erhalten haben, muss sich ja doch immer zum Theil wenigstens nach der vorgefundenen Beschaffenheit der Dinge richten, wenn es sie auch nach Zwecken umformt, die das Ich unabhängig von den Dingen gefasst hat; es bleibt also immer vom Nicht-Ich mit bestimmt. Sollte das Ich wirklich absolut frei werden, so müsste jener Anstoss, welcher aus dem Ich nicht deducirbar ist, nicht bloss bestimmt, sondern vielmehr völlig aufgehoben werden. Dies kann aber nicht geschehen, weil es sonst zu gar keiner reflectirten, weder unbewussten, noch bewussten Thätigkeit des Ich, d. h. zu keinem Selbstbewusstsein kommt. Der Widerspruch zwischen dem absoluten und dem beschränkten Ich wird also niemals aufgehoben. Wenn aber Fichte das selbst einsah, wie er es wirklich gethan hat, so entstand daraus nur die einzige an ihn selbst gerichtete Forderung, seine bisherige Speculation als verfehlt anzusehen, da sie nur immer tiefer in unlösbare Widersprüche hineinführte. Anstatt dessen aber lässt er hier jenen absoluten Machtspruch der Vernunft eintreten, welcher die Gleichheit des absoluten und des beschränkten Ich fordert und diese Forderung an das selbstbewusste, also beschränkte Ich als kategorischen

Imperativ richtet. Dieses soll durch sein bewusstes Handeln seine Beschränktheit aufheben und sich dem absoluten Ich gleich machen.

Aber auch diese Forderung ist unmöglich zu erfüllen, wie Fichte recht gut weiss. Denn, sagt er, das Nicht-Ich kann mit dem Ich nicht übereinstimmen, wenn es auch nur der Form nach Nicht-Ich sein soll. Dies letztere ist aber durchaus nöthig; denn bliebe kein Gegensatz zwischen Ich und Nicht-Ich, so bliebe kein intelligentes Ich, weil ihm die Objecte der Anschauung fehlen würden. Aber auch diese Einsicht führt Fichte'n nicht zu der Erkenntniss, dass seine Speculation verfehlt ist, sondern er gewinnt daraus vielmehr den Begriff eines unendlichen Strebens nach jener Einheit des wirklichen Ich mit dem absoluten, als nach einem nothwendigen, aber unerreichbaren Ideale, und damit eine bekannte Forderung der auf den Menschen angewandten Sittenlehre. — Zuletzt aber wird dies unendliche Streben wieder nicht als eine ethische Forderung gefasst, die an das selbstbewusste Ich gestellt wird, sondern als ein Streben, welches in der Natur des Ich nothwendig liegt. Denn nur in ihr liegt der Grund, weshalb überhaupt ein Object für das Ich und also auch ein intelligentes Ich möglich ist. Ginge nämlich die Thätigkeit des Ich nicht über allen möglichen Anstoss ins Unendliche hinaus, so würde für das Ich kein Anstoss sein (seine gehemmte Thätigkeit käme ihm nicht zum Bewusstsein, es würde keinen Widerstand, oder Gegenstand, Object, fühlen). Das praktische Vermögen oder dieses unendliche Streben ist also in Wahrheit der Grund der Möglichkeit der Intelligenz oder des vorstellenden Ich. Liegt aber dieses unendliche Streben in der Natur des Ich, so ist es durchaus überflüssig, dasselbe noch zu fordern; ein jeder thut es nothwendig von selbst, wozu also noch eine Sittenlehre? Sie kann höchstens nur für einen niedrigen Standpunct der menschlichen Erkenntniss gelten, dem noch die Einsicht mangelt, dass alles Streben des Ich von Natur auf die Gleichheit des empirischen mit dem absoluten Ich hinausgeht und darum von selbst ohne Ausnahme sittlich ist. —

Nach diesem Allen ist also der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgend etwas ausser demselben, von welchem sich nichts weiter sagen lässt, als dass es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muss. In dieser Wechselwirkung wird in das Ich nichts gebracht, nichts Fremdartiges hineingetragen. Alles, was es bis in die Unendlichkeit hinaus in sich entwickelt, entwickelt sich aus ihm selbst lediglich nach seinen eigenen Gesetzen. Das Ich wird durch jenes Entgegen-

gesetzte bloss in Bewegung gesetzt. (Dies ist eine höchst unbewachte Aeusserung Fichte's, da sie das Nicht-Ich in den Rang des ersten Bewegers, das Ich aber in den der Materie setzt.)

Das Ich (das wirkliche) ist also abhängig seinem Dasein nach, aber schlechthin unabhängig in den Bestimmungen seines Daseins; insofern ist also die Wissenschaftslehre realistisch, wenn auch nicht im transcendenten Sinne.

„Dass aber der endliche Geist nothwendig etwas Absolutes ausser sich (ein Ding an sich) setzen und dennoch von der anderen Seite anerkennen muss, dass dasselbe nur für ihn da sei (ein nothwendiges *Noumen)*, ist derjenige Cirkel, den er ins Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann." — Dieser Cirkel ergiebt sich jedoch nur für die kantische Ansicht, nach welcher es auch einen ganz anders gearteten Verstand als den menschlichen geben kann. Für einen solchen würde das, was der menschliche nothwendig als seiend setzt, nicht nothwendig gelten; also könnten sich die Dinge und deren Verhältnisse ganz anders verhalten als sie nothwendig gedacht werden; denn ihre wahre Beschaffenheit würde sich natürlich nicht nach bloss subjectiven, für diesen oder jenen Verstand gültigen, Gesetzen richten.

## § 77.

Was nun jene absolute Forderung der Uebereinstimmung des Objects mit dem absoluten Ich und das zur Erfüllung dieser Forderung nothwendige Streben ins Unendliche („das Gepräge unsere Bestimmung für die Ewigkeit") bedeute, führt Fichte in seinem reifsten Werke, seiner Sittenlehre, näher aus.

Er erinnert zunächst, um der Verwechselung des empirischen mit dem reinen Ich vorzubeugen, daran, dass die Ichheit, die absolute Identität des Subjects und Objects im Ich, sich nur schliessen, nicht aber als unmittelbare Thatsache des wirklichen Bewusstseins nachweisen lasse. Denn sowie ein wirkliches Bewusstsein entsteht, erfolgt Trennung; ich bin meiner nur bewusst durch Unterscheidung des Bewusstseins und des Gegenstandes des Bewusstseins. Jene Identität kann sich niemand als sich selbst denken. Denn um sich selbst zu denken, muss man ja eben jene Unterscheidung zwischen Subjectivem und Objectivem vornehmen, die in diesem Begriffe nicht vorgenommen werden soll. Aber „du bist nicht zweierlei, sondern absolut einerlei, und dieses undenkbare Eine bist du, schlechthin weil du es bist."

Er erinnert ferner daran, dass die theoretische Philosophie untersuche, wie beides, das Subjective und Objective, so vereinigt werde, dass jenes sich nach diesem richte (das Erkennen), die praktische dagegen, wie das Objective aus dem Subjectiven oder ein Sein aus meinem Begriffe folge (das Wirken). —

Obgleich Fichte mit diesen Sätzen nicht eine ethische Untersuchung, welche nur zu fragen hat, was das Wollen und Wirken werth sei, sondern eine theoretische, welche nur nach der Möglichkeit des Wollens und Handelns, nicht aber nach dem Werthe desselben fragt (da ihr obliegt, gleicherweise das gute wie das böse Wollen zu erklären), eingeleitet hatte, so war dennoch für seine Auffassung der Ethik eine solche theoretische Untersuchung nothwendig. Er suchte nämlich auch hier Kant's Ethik tiefer zu begründen und danach richtiger auszuarbeiten. Nach Kant aber muss der sittliche Wille von keinem ihm fremden Objecte bestimmt sein, wenn er nicht in Heteronomie und damit in den Eudämonismus verfallen will. Daher muss der Wille autonom sein oder sich selbst das Gesetz geben, dies aber vermag nur ein von keiner Naturursache bestimmter, also absolut freier Wille. Indem nun Fichte mit Kant allen Eudämonismus verwarf und gleichfalls an der Form der Ethik als einer ursprünglichen Pflichtenlehre festhielt und die Pflicht aus einem Gesetze und dieses aus einem Willen herleitete, sah er sich genöthigt, zunächst aus seinem obersten Realprincipe, dem Ich, ein absolut freies Wollen zu deduciren.

Dies schien ihm nun auf folgende Weise zu gelingen: Der allgemeine Charakter des Ich ist, dass ein Handelndes und das, worauf es handelt, ein und dasselbe ist. Dieses findet zunächst in der idealen Thätigkeit oder im Denken statt, indem das Ich sich selber anschaut. Denn das Gedachte (Object) wird nur insofern für mich selbst gehalten, als es dasselbe ist, wie das Denkende (Subject). Ist nun aber das Denkende oder das Subject ein Ich, so muss auch, um ihm gleich zu sein, das Object oder das Gedachte ein Ich sein, oder im Object für sich, unabhängig vom Denken, muss eine Identität des Handelnden und des Behandelten stattfinden (denn ohne eine solche Identität des handelnden Subjectes und behandelten Objectes wäre das Object kein Ich). Diese Thätigkeit des objectiven Ich ist aber keine ideelle, da sie ja vom Denken unabhängig sein soll, also ist sie eine reelle, folglich eine reelle Selbstbestimmung oder ein Wollen.

Diese Deduction beruht offenbar auf dem Grundfehler, dass Fichte das Subject für sich allein schon als ein vollständiges Ich

denkt, während es ein solches nur durch die Identität mit dem Object wird. Nur auf dem Grunde dieses Fehlers kann er schliessen, dass das Object, das Gedachte, auch für sich schon eine Identität von Subject und Object sei, damit die Identität mit dem Subject herauskommt. (Diese fehlerhafte Construction des Ich ist für Schelling ein leitender Gedanke geworden.) Ausserdem begeht Fichte noch einen anderen Fehler, um das gewünschte Ziel zu erreichen. Denn gesetzt auch, das Object hätte für sich allein den Charakter eines Ich, so musste es, um mit dem Subject, dem Denkenden, wahrhaft identisch zu sein, nicht bloss den allgemeinen Charakter eines auf sich zurückgehenden Handelns tragen, sondern vielmehr den besonderen des Subjectes, d. h. es musste ein auf sich zurückgehendes Denken sein. Denn die strenge Identität des Subjectes und Objectes erfordert, dass, wenn das Subject ein Denken oder Anschauen oder Vorstellen ist, das Object auch ein solches sei. Der Act des Vorstellens muss eben selbst das Vorgestellte sein. Anderenfalls subsumirt man nur Subject und Object unter einen allgemeinen Begriff und gewinnt keine andere Identität, als zwischen zwei besonderen Begriffen, welche ein gemeinsames Merkmal haben. Die reelle Thätigkeit ist also aus dem Ich nicht wahrhaft abgeleitet, sondern erschlichen.

Aber auch hiemit ist Fichte noch nicht am Ziele; er muss noch einen dritten, freilich nur den althergebrachten Fehler begehen, wonach man einen reinen oder abstracten Begriff zur realen Voraussetzung eines ihm untergeordneten bestimmten macht. Abstrahirt man, fährt er nämlich fort, von der an sich nothwendigen Voraussetzung eines Objectes, auf welches sich das Wollen bezieht, so muss, was übrig bleibt, mein wahres Wesen sein. — Aber ist für das Wollen ein Object an sich nothwendig, so darf man eben eine solche Abstraction nicht vornehmen, wenn man nicht einen unmöglichen Begriff erhalten will.

Trotz dem Allen heisst es aber weiter: Nachdem jene Abstraction gemacht ist, kann das Wollen nicht aus dem Einflusse ein Etwas ausser dem Ich erklärt werden, sondern lediglich aus diesem selbst; es ist ein absolutes Wollen, d. h. absolute Unbestimmbarkeit durch etwas ausser ihm, Tendenz sich absolut selbst zu bestimmen ohne allen äusseren Antrieb. Freilich wäre es möglich, diese factische Erscheinung des absoluten Wollens noch weiter theoretisch zu erklären und abzuleiten; „wenn man sich nun doch entschliesst, diese Erscheinung nicht weiter zu erkären, — so geschieht dies nicht zufolge einer

theoretischen Einsicht, sondern zufolge eines praktischen Interesse; ich will selbständig sein, darum halte ich mich dafür."

Nachdem nun auf diese Weise ein absolutes Wollen gewonnen ist, wird die Nothwendigkeit, dass dieses Wollen sich selbst ein Gesetz geben müsse, folgendermassen deducirt:

Da im Ich überhaupt ein Bewusstsein dessen sein muss, was es ist, so muss es auch dieser Tendenz zum Absoluten sich bewusst sein, d. h. sie mit sich, dem intelligenten Ich, identisch setzen. Dadurch wird das absolute Wollen das Wesen einer Intelligenz und kommt unter die Botmässigkeit des Begriffes, wodurch es eigentlich erst Freiheit wird oder Vermögen der Causalität durch den blossen Begriff. Aus dieser Tendenz zum Absoluten aber entsteht nothwendig ein Trieb zur absoluten Selbständigkeit, und dieser Trieb im Ich muss nothwendig gedacht werden. Dieses Denken ist also gesetzlich nothwendig, folglich ist der Inhalt dieses Gedankens der, dass die Intelligenz sich selbst das Gesetz der absoluten Selbstthätigkeit geben muss, oder wir sind genöthigt zu denken, dass wir schlechthin durch Begriffe mit Bewusstsein und zwar nach dem Begriffe der absoluten Selbstthätigkeit uns bestimmen sollen. — Hiergegen hat Schleiermacher schon richtig bemerkt, dass das nothwendige Denken jenes Triebes zur absoluten Selbstthätigkeit nicht mit dem sich selbst Geben eines Gesetzes der absoluten Selbstthätigkeit gleichbedeutend sein könne. —

Aus diesem obersten Sittengesetze, absolut selbstthätig zu handeln, folgt nothwendig der Satz, dass, da wir nicht anders als auf Objecte handeln können, diese aber uns beschränken, wir diese Objecte so modificiren müssen, dass unsere Grenzen erweitert und wir also frei werden. Da nun die Sittenlehre hiernach eine Anweisung geben muss, auf welche Weise die Objecte zu modificiren sind, damit wir dadurch stetig zu grösserer Freiheit gelangen, so muss sie zunächst die Beschaffenheit dieser Objecte kennen. Und in einem speculativen Systeme, welches nichts empirisch aufnehmen will, muss diese Beschaffenheit der Objecte wenigstens im Allgemeinen aus dem Real-Principe, also hier dem Ich, deducirt werden. Fichte geht demgemäss daran, sowohl die Mehrheit der Objecte als auch ihre Körperlichkeit und organische Construction *a priori* zu deduciren. Aus dieser Deduction ergiebt sich am Ende, dass alle äusseren Objecte nur Gestaltungen des Triebes sind, sich seiner Freiheit bewusst zu werden.

Wir können, sagt Fichte daher, uns des Vermögens unserer Freiheit nicht bewusst werden, ohne mehrere wirkliche Handlungen

als durch unsere Freiheit möglich zu denken, denn sonst könnten wir nicht wählen. Dieses Mehrere als Object ist nothwendig vom Wählenden verschieden, also etwas ausser uns. Ferner kann das Vermögen der Freiheit nicht zum Bewusstsein kommen, ohne ein wirkliches Wollen. Dieses aber kann ich wiederum nicht mir zuschreiben, ohne eine wirkliche Causalität ausser mir, denn ein wirkliches Wollen ist ein bestimmtes und kann nur durch etwas Entgegengesetztes bestimmt sein, dem widerstrebt wird, indem es widersteht; dieser Widerstand aber kann nur durch ein Gefühl in der sinnlichen Erfahrung zum Bewusstsein kommen. Alles sinnlich Anschaubare ist aber ein Quantum und als die Zeit erfüllend ein ins Unendliche theilbares Mannigfaltige. Das Ich als wollend muss also gedacht werden als solches Quantum entfernend oder durchbrechend, d. h. es hat Causalität in der Sinnenwelt.

Weil ferner dieses Mannigfaltige ohne unser Zuthun vorhanden ist, so fühlen wir uns auch an die Reihe desselben gebunden, d. h. um einen Zweck zu erreichen, müssen wir eine bestimmte Reihe von Mitteln durchlaufen. Um dieser Nothwendigkeit willen müssen wir aber auch den Objecten eine gewisse Wirksamkeit zuschreiben. Wirkt also das Object auf meinen Trieb (das Wollen, insofern ihm widerstanden wird, ist nämlich Trieb), so entsteht für die Intelligenz ein wirkliches Bewusstsein eines Gefühles und, sofern ich einen Trieb habe, ein Gefühl dieses Triebes, ein Sehnen. Dieser Trieb und sein Gefühl hängt, als durch das Object und seinen Widerstand bestimmt, nicht von meiner Freiheit ab und ist deshalb Natur (denn Natur ist eben alles, was unabhängig von der Freiheit bestimmt ist), und ich selbst also bin, unbeschadet meiner Vernunft und Freiheit, in dieser Rücksicht Natur. Diese Natur ist aber nur das System meiner Triebe und Gefühle; ich muss daher, um die Bestimmtheit desselben zu erklären, noch andere Natur ausser mir annehmen, deren Wesen, als mir widerstehend, auch Trieb sein wird. Da sie ein Mannigfaltiges sein muss, so muss jeder ihrer Theile ein Trieb sein, aber als ein bestimmter nur durch die Begrenzung der übrigen. Ein Ganzes aber, dessen Theile sich gegenseitig bestimmen, ist ein Organismus. Meine Natur also, wie alle übrige, ist organisch, und es ist eine aus dem Wesen der Natur überhaupt fliessende Eigenschaft, sich in reelle Ganze zu organisiren. Wegen dieses der Natur nothwendig immanenten Bildungstriebes braucht man nicht im Argumente der faulen Vernunft zu einer weltschöpferischen Intelligenz seine Zuflucht zu nehmen, wie Fichte hier beiläufig erinnert.

Sind nun die Objecte meines Triebes räumliche Naturdinge, so muss mein Trieb auch als ein Räumliches, d. h. als Leib, erscheinen, denn nur von Räumlichem giebt es ein Verhältniss zu Räumlichem. Ich bin also als Natur Materie, organisirte Materie und zwar ein articulirter Leib, und das letztere deshalb, weil sonst mein Trieb nicht unter der Botmässigkeit eines frei entworfenen Begriffes stehen könnte.

Dieser hiemit gewonnene Naturtrieb geht nur darauf aus, sich zu befriedigen, also auf blossen Genuss. Ihm steht aber ein anderer Trieb gegenüber; denn indem der Mensch auf diesen Trieb nach Genuss reflectirt, ist er nothwendig Ich oder Subject des Bewusstseins, und deshalb muss ihm in dieser Reflexion die Tendenz der Vernunft (des reinen Ichs) zum Bewusstsein kommen, sich schlechthin durch sich selbst als Subject des Bewusstseins zu bestimmen. Es sind also in mir zwei Triebe im Bewusstsein entgegengesetzt: der Naturtrieb und der reine Trieb (die Tendenz als reiner Geist). Vom transcendentalen Gesichtspuncte aus sind jedoch diese beiden Triebe nur ein und derselbe Urtrieb, der mein Wesen constituirt, nur angesehen von zwei Seiten. Erblicke ich mich bloss als Object, so wird jener Eine Trieb mir zum Naturtriebe, erblicke ich mich bloss als Subject, so wird er mir zum reinen Triebe. Aber mein wahres Wesen besteht in der Identität des Subjectes und Objectes. Die Grenzscheidung zwischen beiden bildet nur die Reflexion.

Auf dem Widerstreite dieser beiden Triebe beruht nun die Gestaltung des sittlichen Handelns. Constituiren nämlich beide Triebe nur Ein und dasselbe Ich, so müssen beide im Selbstbewusstsein vereinigt werden. In dieser Vereinigung muss der höhere Trieb seine Reinheit (d. h. seine Unbestimmtheit), der niedere aber den Genuss opfern. So entsteht als Resultat der Vereinigung: eine durch Objecte bestimmte Thätigkeit, deren Endzweck absolute Freiheit oder absolute Unabhängigkeit von der Natur ist. Dieser Zweck ist aber ein unendlicher, nie zu erreichender, weil alles wirkliche Wollen immer ein Object und damit Beschränkung und Abhängigkeit von der Natur voraussetzt. Daher kann die Aufgabe nur sein, anzugeben: wie gehandelt werden müsse, um sich diesem Zwecke anzunähern.

In dieser Vereinigung aber bleibt der reine Trieb stets das Bestimmende und Herrschende. Denn durch die Reflexion über den Naturtrieb bekommt das Ich sich in seine Gewalt oder wird von da an frei. Was aber von diesem Puncte an, wo es ein Ich wird

und wirklich ein Ich (ein durch sich selbst Bestimmtes) bleibt, im Ich vorkommen wird, ist absolut unbestimmbar; denn diese Freiheit ist eine absolute (formale) Wahlfreiheit. „Eine Reihe von Freiheitsbestimmungen besteht aus Sprüngen.“

Soll ferner das Ich sich dieser seiner Freiheit bewusst werden (und das ist unausbleiblich, da diese Freiheit seine Ichheit bedingt), so muss es einen Trieb geben, sich derselben bewusst zu werden. Dieser Trieb aber liegt darin, dass das Ich eine neue Reflexion über seine Reflexion auf den Naturtrieb anstellt und sich darin unmittelbar seiner absoluten Selbstthätigkeit durch intellectuelle Selbstanschauung bewusst wird. Daher ist der reine Trieb dem Ich wesentlich; der Naturtrieb nur zufällig, weil dieser nur Resultat unserer Beschränkung ist. Ist jener aber dem Ich, also allen vernünftigen Wesen wesentlich, so ist das, was daraus für's Handeln folgt, auch für Alle gültig.

Bin ich mir dieses reinen Triebes bewusst, so fühle ich mich über die Natur, als von ihr frei, erhaben und verachte sie und allen aus ihr folgenden Genuss. Dieser Trieb geht also auf Behauptung meiner Würde, die eben in der absoluten Selbständigkeit und Selbstgenugsamkeit besteht. Aus diesem Triebe entsteht daher auch nicht ein blosses Sehnen und Lust oder Unlust, sondern ein Fordern und danach Billigung und Missbilligung; daraus endlich entspringt das Gefühl der inneren Zufriedenheit oder des innerlichen Vorwurfs. Dieses obere Gefühlsvermögen ist das Gewissen. Auf dem reinen Triebe beruht also die über alles Andere erhabene, absolute Würde des sittlichen Handelns und die allgemeine Gültigkeit des Sittengesetzes.

Aus diesen Grundsätzen ergeben sich nun für eine anwendbare Sittenlehre zwei Principien: ein materiales und ein formales. Der sittliche Trieb muss nämlich den Naturtrieb und damit die ganze Natur so bestimmen, dass durch seine Handlungen das Ich absolut selbständig wird oder, was dasselbe ist, dass die Vernunft in der Sinnenwelt herrscht und alle physische Kraft ihr untergeordnet wird. Dies ist das materiale Princip. Denn die Materie (das Object) des Handelns kann allein der Naturtrieb darbieten, und alle Aufforderung zum Handeln kann nur aus ihm stammen, da der reine Trieb, als an sich unbestimmt, keine bestimmte Handlung hervorbringen kann. Dieser kann nur und muss dann auch unter dem, was der Naturtrieb fordert, diejenige Handlung auswählen, welche in ihrer Fortsetzung das Ich vollkommen unabhängig machen würde. Es muss

aber eine solche für jedes Individuum bestimmte Reihe von Handlungen geben, durch deren Innehaltung das Ich von der Natur frei wird; denn durch jede Einwirkung des reinen Triebes wird der Naturtrieb so modificirt, dass er ins Unendliche hinaus der sittlichen Bestimmung angemessener gemacht wird.

Das formale Princip aber ist, dass man mit dem Bewusstsein seiner absoluten Selbstbestimmung handelt, der sittliche Trieb also uns nicht in der Weise eines blinden Triebes bestimmt, sondern wir mit freier Reflexion auf ihn uns selbst bestimmen, d. h. aus Pflicht handeln. „Handle stets nach bester Ueberzeugung von deiner Pflicht oder nach deinem Gewissen."

Die Sittenlehre im engeren Sinne handelt danach 1) von den formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen.

Das Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugung von unserer Pflicht liegt allein in einem Gefühle der Wahrheit und Gewissheit derselben. Denn sobald das vom sittlichen Triebe ausgehende Suchen nach Erkenntniss unserer Pflicht mit dem in der jedesmaligen Lage bestimmten Pflichtgemässen zusammentrifft, so entdeckt sich das Zusammentreffen durch ein Gefühl der Zusammenstimmung. Es entsteht eine kalte Billigung. Mit diesem Gefühle der Billigung sind alle ästhetischen Gefühle verwandt, obgleich aus ihnen keine Forderung entspringt. (?) Die Unerschütterlichkeit jener Ueberzeugung aber beruht darauf, dass sie uns in Harmonie mit dem ursprünglichen, unveränderlichen Ich versetzt. Da aber dieses Gefühl der Gewissheit nur aus dem Zusammentreffen eines Actes der Urtheilskraft mit dem sittlichen Triebe entsteht, so ist seine nothwendige Bedingung, dass das Subject selbst urtheile. Alles Handeln auf blosse Autorität hin ist somit schlechthin gewissenlos.

Das Böse, dessen Hauptarten auf die Maxime der eigenen Glückseligkeit und auf den blinden Trieb nach individueller Selbständigkeit zurückzuführen sind, entsteht aus einer ursprünglichen Trägheit zur Reflexion im endlichen vernünftigen Wesen. Denn die Natur, als Nicht-Ich oder Object, hat nur Ruhe, nur Sein, und um zu bestehen, ein Quantum von Kraft oder Tendenz, zu bleiben, was sie ist. Da wir also auch Natur sind, so ist diese Trägheit eine allgemeine Erscheinung in der Menschheit (das radicale Böse). Danach kann der Mensch zwar auf dem Reflexionspuncte, wo er z. B. die Maxime der eigenen Glückseligkeit hat, gar nicht anders handeln als er handelt, aber vermöge seiner Freiheit kann er sich auf einen höheren Reflexionspunct erheben, und wenn er es nicht thut, so ist

es seine eigene Schuld. Aber wiederum: so lange er auf diesem höheren Puncte nicht steht, ist er für ihn gar nicht da; er kann also gar keinen Begriff von dem haben, was er thun soll. Hier ist etwas Unbegreifliches, wie natürlich, da es sich um einen Act der Freiheit handelt. Nur ein Wunder also, das er aber selbst thun muss, kann ihn auf einen höheren Punct versetzen oder ihn bessern. („Die kirchliche Lehre vom natürlichen Menschen als einem Stock oder Klotz ist daher vollkommen richtig.") —

2) Die systematische Uebersicht der Pflichten ergiebt sich aus den Materialen des Sittengesetzes. „Wenn die absolute Selbständigkeit gefordert wird, so ist mein Endzweck, dass ich ein selbständiges Ich sein soll, und alles das, wodurch die Dinge diese Selbständigkeit befördern, das ist ihr Endzweck; danach habe ich sie also zu behandeln."

Die nächsten Pflichten beziehen sich auf die drei Bedingungen der Ichheit: den Leib als Werkzeug meines Wollens, die Intelligenz als Bedingung des Daseins des Sittengesetzes, und auf die Individualität. Die Untersuchung der letzteren ist besonders wichtig. Das Ich als wirkliches muss nothwendiger Weise beschränkt sein. Es ist also nur ein bestimmtes Quantum freier Thätigkeit (vgl. Spinoza) und muss das übrige Quantum ausser sich setzen. Ich kann dies aber in Wirklichkeit nur dadurch, dass ich mich genöthigt fühle, andere freie Wesen ausser mir anzunehmen, und diese Nöthigung entsteht nur dadurch, dass ich von ihnen aufgefordert werde, frei zu handeln. Nur dadurch erfahre ich, dass sie eines Begriffes vom Begriffe fähige, also vernünftige Wesen sind.

Dadurch aber wird meine Freiheit beschränkt; ihre Freiheit und ihre freien Handlungen werden für meine Freiheit Grenzpuncte. Denn nur dadurch, dass ich sie als freie Wesen erkenne und sie danach behandle, kann ich mich als Individuum betrachten, und nur als solches kann ich meiner selbst wirklich bewusst werden, also die Bedingung meines eigenen freien Handelns haben. — Der hierin liegende scheinbare Widerspruch mit der Forderung der absoluten Selbständigkeit des Ich löst sich aber durch folgende Betrachtung: Es liegt zwar in der Ichheit, dass jedes Ich ein Individuum sein muss, aber nicht gerade dieses bestimmte Individuum. Der Ichheit als solcher ist es daher zufällig, dass ich, das Individuum A, eben A bin (wie es ja auch der Pferdheit zufällig ist, dass dieses oder jenes Pferd weiss oder schwarz ist). Daher geht der Trieb nach Selbständigkeit als Trieb der Ichheit überhaupt nicht auf die Selb-

ständigkeit des Individuums, sondern auf Selbständigkeit der Vernunft überhaupt. Ich für mich bin bloss Werkzeug des Sittengesetzes, welches die Freiheit aller Individuen überhaupt verlangt. Deshalb muss jedes Individuum seine Freiheit so einschränken, dass die Freiheit der Uebrigen daneben bestehen kann.

An diesem Puncte ergiebt sich damit die für das ganze System wichtige Unterscheidung der Individualität vom Reinen im Vernunftwesen. Das Object des Sittengesetzes, worin es seinen Zweck dargestellt wissen will, ist die Vernunft überhaupt. „Diese Vernunft überhaupt ist durch mich als Intelligenz ausser mich gesetzt. Die Darstellung des reinen Ich ist das Ganze der vernünftigen Wesen, die Gemeine der Heiligen." —

Hiermit tritt ein bedeutsamer Wendepunct in der Philosophie Fichte's ein. Nachdem er um der Möglichkeit des sittlichen Handelns willen, welches sich nicht auf blosse Erscheinungen beziehen kann, sondern wirkliche Personen ausser der handelnden Person fordert, diese, freilich durch einen Fehlschluss, gewonnen hatte (da der Satz „ohne Du kein Ich" auf eine unendliche Reihe führt), so mussten ihm die einzelnen Personen als Besonderungen eines für alle gemeinsamen reinen Ichs erscheinen, wenn er nicht von dem gleich anfangs angenommenen falschen Satze, dass die Realität ein Quantum sei, loslassen wollte. Bis hieher konnte und musste dasjenige Quantum der Realität, welches er in seinem dritten Grundsatze dem Nicht-Ich zugetheilt hatte, als ein solches angesehen werden, das dem zukommt, was im Ich selbst Nicht-Ich ist. Jetzt aber musste das Ich das übrige Quantum seiner Thätigkeit, welches in seinem Nicht-Ich ist, ausser sich setzen, also in andere Personen. Dadurch geräth also das ganze Quantum der freien Thätigkeit oder des reinen Ich nun in die Stellung, welche die spinozische Substanz hatte. Wie diese das ganze Quantum der Realität ist, dessen Modificationen die besonderen Dinge sind, so ist jetzt auch das reine Ich, die Ichheit, das ganze Quantum der freien Thätigkeit (worin bei Fichte die Realität besteht), und die einzelnen Ich oder die Personen sind nur Einschränkungen derselben. Hiermit wird das reine Ich zum Urwesen der besonderen Personen, in denen es sich darstellt oder, wie Spinoza sagen würde, sich explicirt. Mit dieser Apotheose des reinen Ich wird aber offenbar der strenge Idealismus überschritten und es tritt eine pantheistische Weltansicht ein, die, wie sich bald zeigen wird, von Fichte später auch aus anderen Gründen deutlicher und bewusster ausgebildet wurde. —

Zuvor muss jedoch die Rechtslehre Fichte's kurz erwähnt und auf die für die Ethik verderblichen Folgen hingewiesen werden, welche sich aus seiner Auffassung derselben ergeben.

Die Rechtslehre trennt Fichte noch schärfer als Kant von der Sittenlehre, indem er das Recht bloss auf die logische Consequenz im Denken stützt und von einer praktischen Gültigkeit des Syllogismus redet. Will man nämlich consequent nach seiner Erkenntniss verfahren, so muss man diejenigen, welche man als freie Wesen erkannt hat, auch als solche behandeln. Dies ist der Grundsatz des Rechts. Behandelt der Andere aber mich nicht als freies Wesen, so ist es nur consequent, ihn auch nicht also zu behandeln; da er nämlich durch sein Handeln zeigt, dass ihm das Rechtsgesetz für nichts gilt, so kann er durch dasselbe meinen Zwang nicht hindern, d. h. ich habe ein Zwangsrecht gegen ihn. (!) — Durch das Urrecht, freie Ursache in der Sinnenwelt zu sein, erhält man nur einen Besitz, der für die eigene Person gültig ist; das Eigenthum dagegen basirt nur auf gegenseitiger Anerkennung desselben; denn respectirt der Andere mein Eigenthum nicht, so brauche ich nach dem obigen Grundsatze das seinige auch nicht zu respectiren. Daher schliesst auf der einen Seite mein Recht, leben zu können, die Rechtspflicht der Anderen ein, mir die Mittel zum Leben zu gewähren; auf der anderen Seite aber wird jeder durch eine Verletzung des Rechts absolut rechtlos. — Der Staat ist nur eine juridische Gesellschaft zum Zwecke der gegenseitigen Sicherheit, die nicht auf den guten Willen der Staatsbürger, sondern lediglich auf Zwang zu gründen ist. Daher muss der Staat so eingerichtet werden, dass aus jeder rechtswidrigen Handlung mit mechanischer Nothwendigkeit das Gegentheil ihres Zweckes erfolgt; es muss also im Staate eine alles Andere übertreffende Macht sein, die ihren Vortheil darin findet, den Uebertretern des Rechts einen Schaden zuzufügen, der grösser ist als der von diesen erwartete Vortheil.

Zuletzt muss aber Fichte doch bekennen, dass es möglich ist, dass die höchste, die executive Gewalt mit ihrem Gegengewichte, den Ephoren, sich gegen die Freiheit des Volkes verbünden kann; in diesem Falle soll dem Volke das Recht der Empörung zustehen. —

§ 78.

Ausserdem, dass durch die gänzliche Ablösung der rechtlichen Gestaltung des Lebens von aller Ethik die mechanische Ansicht vom Staate, als einer blossen Zwangsanstalt, auf die Spitze getrieben

wird, öffnet sich dadurch auch wieder für den Eudämonismus die Thür zum Eintritt in die Ethik. Denn der auch sonst ganz verkehrte und verderbliche Satz, dass das Eigenthum nur auf gegenseitiger Anerkennung beruhe, hat den anderen Satz zur Folge, dass, wenn der Andere mein Recht nicht anerkennt, ich ihn bloss nach meinen egoistischen Zwecken behandeln darf, ohne dass mich von der Rechtsidee aus ein sittlicher Tadel trifft. Doch das ist nur ein einzelnes Beispiel von dem verkehrten Wege, auf welchen Fichte freilich wider seine Absicht die Ethik zurückgeführt hat.

Der allgemeinste Fehler, welchen er begangen hat, ist aber der, dass durch ihn die Ethik wieder in völlige Abhängigkeit von der Metaphysik geräth, indem er die bei Kant sich findenden Ansätze zu dieser Ansicht weiter ausbildete.

Es wird erinnerlich sein, dass Kant Anfangs seine praktische Philosophie nicht auf irgend welche theoretische Kenntniss, sondern allein auf das Urtheil, dass der seiner Form nach gute Wille absolut löblich sei, gründen wollte; wie er aber im Fortgange seiner Untersuchung dennoch die Allgemeingültigkeit seines Moralgesetzes auf die metaphysisch wenigstens mögliche Annahme eines von allen Naturursachen freien Willens stützen zu müssen glaubte. Diese bei Kant noch sehr zaghafte Möglichkeit eines absolut freien oder reinen Willens wird nun bei Fichte zur völligen Gewissheit, ja zum Realprincipe seiner Philosophie. Denn sein reines Ich ist eben weiter nichts als die absolut freie Selbstthätigkeit oder eben jene Kantische transcendentale Willensfreiheit. Dieses Realprincip wird ihm dann zugleich zur höchsten ethischen Idee, da das Gesetz der absoluten Selbstthätigkeit nur darum für das intelligente oder beschränkte Ich das Sittengesetz wird, weil es dem absoluten Ich gleich werden soll.

Hieraus folgt offenbar, dass die Gültigkeit dieses Sittengesetzes von der Richtigkeit der metaphysischen Speculation abhängt und darum auf einem äusserst schwankenden Boden steht. Das wird aber, beiläufig gesagt, überall der Fall sein, wo die Anerkennung der sittlichen Ideen von irgend welcher theoretischen Erkenntniss abhängig gemacht wird, weshalb für die Sittlichkeit nichts gefährlicher ist als ein solches Verfahren. — Im letzten Grunde verhält es sich bei Fichte freilich gerade umgekehrt; seine Metaphysik ruht auf seiner Ethik. Weil bei ihm die Ideen der inneren Freiheit und der Grösse des Willens mit vorzüglicher Lebhaftigkeit, aber eben darum nicht in klarer Erkenntniss hervortreten und alle anderen sittlichen Ideen überragen, spricht er: ich will frei sein, darum halte ich mich

dafür. — Wird nun, wenn auch nur ostensibel, das in Jedem wirkende Realprincip oder die allgemeine Natur eines Jeden zum Fundamente des Sittengesetzes gemacht, so ist ein solches vollkommen überflüssig und ohne Sinn, da ja die Natur ohnehin nach ihren Gesetzen unausbleiblich wirkt und von selbst das sittlich Gute hervorbringt, wenn solches in ihr begründet liegt. Wenn also bei Fichte die allgemeine unpersönliche Vernunft oder das reine Ich vermittelst der Individuen handelt, so bedarf es für die Individuen gar keiner vorbildlichen Wissenschaft für ihr Handeln, sondern nur für ihre theoretische Erkenntniss einer Wissenschaft, welche das wirkliche Handeln der Vernunft beschreibt, wie man eine solche sogenannte reale Ethik später bei Schleiermacher findet.

Daraus folgt weiter, dass nach einer solchen Ansicht der Unterschied zwischen Gut und Böse nur für einen untergeordneten Standpunct der Erkenntniss Bedeutung haben kann, für die absolute Erkenntniss aber verschwinden muss. Denn die absolute Vernunft, die reine Selbstthätigkeit, handelt nothwendig immer gut. Nur wer dieses in Allem allein handelnde Realprincip noch nicht erkennt, kann sich einbilden, dass dies oder jenes einzelne Handeln eines Individuums nicht gut sei, d. h. nicht dazu diene, die Beschränkung, welche sich das absolute Ich selbst geschaffen hat, um zum Bewusstsein über sich selbst zu kommen, immer mehr zu erweitern; in Wahrheit aber muss doch Alles dazu dienen, da jene Erweiterung der Schranken aus der Natur des Ich folgt. — Wird nun gar jene absolute Selbstthätigkeit des Ich, wie es bei Fichte durch einen ziemlich groben Fehler geschieht, in die formale Freiheit, d. h. in ein absolutes Vermögen ohne allen Grund zu wählen, verwandelt, so existirt für sie vollends kein Unterschied des Guten und Bösen, da sie sich bei ihrer Wahl an einen solchen Unterschied nicht kehrt. —

Fichte bleibt ferner zwar für seine Person dem Kantischen Princip getreu, dass nur das Handeln aus Pflicht gut sei, und ist ein abgesagter Feind alles Eudämonismus. Allein da er aus seinem inhaltslosen obersten Gesetze: handle absolut selbstthätig! der guten Gesinnung keinen wirklichen Inhalt zu geben vermochte, sondern ihr nur das unbestimmte Gebot vorhalten konnte: handle nach deinem Gewissen!, so fällt nun aller wirkliche Inhalt der Ethik unter sein sogenanntes materiales Princip und wird damit zu einer Anweisung, wie die Vernunft die Natur behandeln müsse, um ihren höchsten Zweck, d. h. also ihr höchstes Gut zu erreichen. Damit geräth die Ethik wieder auf den Weg einer Güterlehre, der sie in den Eudä-

monismus zurückführt. Denn sobald das sittliche Handeln principiell einem Zweck unterstellt wird, welchen der Handelnde für sich selbst erreichen will, so wird ihm ein egoistischer Charakter aufgedrängt, und es wird dem an sich unbedingt und vollkommen Löblichen, dem reinen Wohlwollen, der Platz versperrt, wie dieses denn auch bei Fichte nicht vorkommt.

Endlich aber bekennt eine auf diese Weise angelegte Ethik ihre Verkehrtheit dadurch selbst, dass sie ein Ziel des Handelns aufstellt, welches gar nicht erreicht werden darf. Denn wäre die absolute Freiheit des Ich und seine Herrschaft über die Natur vollendet, so würde alles Thun des Ich oder der Vernunft aufhören, und damit das Ich sich selbst vernichten, da es eben weiter nichts als dieses Thun ist. —

Diese allgemeinen Grundzüge und Grundfehler der Sittenlehre Fichte's wiederholen sich auch in den den Worten nach veränderten Darstellungen derjenigen Philosophen, welche auf seinen Principien fortgebaut haben.

§ 79.

Die anfängliche religiöse Weltanschauung Fichte's, welche er in seinem Aufsatze über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung darlegte und die ihm den Vorwurf des Atheismus zuzog, bewegt sich noch auf dem ursprünglichen Standpuncte seines Idealismus, wo ihm noch nicht auf bewusste Weise das reine Ich zum Urwesen der vernünftigen Wesen geworden ist, sondern nur das dem beschränkten Ich immanente Urprincip ist.

Da alle Realität und damit alle Kraft und Thätigkeit in dem Ich beschlossen liegt und es ihm nothwendig ist, die Freiheit und Selbständigkeit in der Wirklichkeit anzustreben, welche es an sich ist, diese Freiheit des Ich aber durch das sittliche Handeln in immer grösserer Annäherung erreicht wird, so folgt aus diesen Prämissen mit Nothwendigkeit, dass das sittliche Handeln die Bürgschaft seines Gelingens in sich trägt, denn das sittliche Handeln folgt nothwendig aus der Natur dieses Realprincipes. Daher sagt Fichte: Ich finde mich frei von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut thätig in mir und durch mich selbst, sonach als eine über alles Sinnliche erhabene Macht. An meiner Freiheit und ihrer Bestimmung kann ich nicht zweifeln. Indem ich diesen Zweck zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich die Ausführung desselben als möglich, d. h. ich setze ihn in irgend einer zukünftigen Zeit als wirklich. Die sittliche That

gelingt also unfehlbar. Dadurch erhält mir die ganze Welt eine völlig veränderte Ansicht. Die ursprünglichen Schranken meines Wesens sind ihrer Entstehung nach freilich unbegreiflich, aber die Bedeutung derselben ist klar und gewiss: sie sind meine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was ich ihr zufolge wahrnehme, hat Realität, die einzige, die mich angeht; es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebotes, der lebendige Ausdruck dessen, was ich soll. Unsere Welt ist also nur das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff in den Erscheinungen.

Dieser Glaube nun, dass das Rechtthun nothwendig gelingt, ist der Glaube an eine moralische Weltordnung; und diese lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen und können keinen anderen fassen. Denn wenn man einen Gott, als ein besonderes Wesen, als Grund der moralischen Weltordnung annehmen wollte, so müsste man ihm Bewusstsein und Persönlichkeit beilegen und ihn dadurch nothwendig verendlichen; und wollte man ihn gar als eine besondere Substanz fassen, so wäre das ein unmöglicher und widersprechender Begriff, denn Substanz kann nichts anderes bedeuten, als ein in Raum und Zeit sinnlich existirendes Wesen (vgl. Kant).

Erzürnt über die wegen dieser Ansichten gegen ihn erhobene Anklage auf Atheismus, vertheidigte sich Fichte in seiner „Appellation an das Publicum“ nicht bloss, sondern griff auch seine Gegner (die Eudämonisten) aufs Heftigste an.

Nur dem, sagt er, was in der Region der sinnlichen Erfahrung und des darauf sich beziehenden theoretischen Denkens liegt, kommen die Prädicate des Seins, die Substantialität und Causalität, zu. In der Region der intellectuellen Anschauung aber ist alles nur als Handeln zu construiren; hier ist Gott also nicht ein Sein, sondern nur reines Handeln, Leben, Princip einer übersinnlichen Weltordnung, gleich wie auch ich, endliche Intelligenz, kein Sein, sondern reines Handeln bin — pflichtgemässes Handeln, als Glied einer übersinnlichen Weltordnung.

Sobald man ferner Gott zum Gegenstande eines Begriffes macht, hört er auf, Gott, d. h. unendlich zu sein. Der ausserweltliche Gott ist die Welt nicht, also nicht unendlich, sonach nicht Gott. Von der Existenz der Sinnenwelt aber auf einen vernünftigen Urheber derselben zu schliessen, ist unmöglich, denn die Sinnenwelt existirt eben nicht (da sie nur Product unserer Einbildungskraft ist).

Dadurch nun, dass er einen substantiellen, d. h. materiellen, aus einer Sinnenwelt abzuleitenden Gott läugne, sei er seinen Feinden zum Atheisten geworden. Für sie gäbe es nämlich nichts anderes als eine Sinnenwelt, weil ihr Trieb nicht darüber hinausgehe. „Sie sind Eudämonisten in der Sittenlehre und müssen sonach Dogmatiker werden in der Speculation. Sie kennen nichts anderes als Genuss. Dass nun der Erfolg ihres Ringens nach diesem Genusse von etwas Unbekanntem, das sie Schicksal nennen, abhänge, können sie sich nicht verhehlen. Dieses Schicksal personificiren sie, und dies ist ihr Gott.“ — „Wer aber Glückseligkeit erwartet, ist ein — Thor; es giebt keine Glückseligkeit und es ist keine Glückseligkeit möglich. Die Erwartung derselben und ein Gott, den man ihr zufolge annimmt, sind Hirngespinnste.“ Ein Gott, der der Begierde dienen soll, ist ein verächtliches Wesen — ein böses Wesen; denn er verewigt das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der menschlichen Vernunft. „Ein solcher Gott ist recht eigentlich der Fürst dieser Welt.“ — „Sie sind die wahren Atheisten und haben sich einen heillosen Götzen geschaffen.“ — „Sei dieses übermächtige Wesen ein Knochen, eine Vogelfeder, oder sei es ein allmächtiger, allgegenwärtiger, allkluger Schöpfer Himmels und der Erde, — wenn von ihm Glückseligkeit erwartet wird, so ist's ein Götze.“ — „Mir ist Gott bloss und lediglich Regent einer übersinnlichen Welt.“ —

## § 80.

Wenn Fichte schon in seiner Vertheidigung gegen den ihm vorgeworfenen Atheismus dahin geführt wurde, den Gedanken seiner Sittenlehre, dass das reine Ich als das ganze Quantum der Realität aus dem beschränkten Ich herausgesetzt werden müsse, stärker zu betonen und jenes Ich unter dem Namen Gottes als das Princip einer übersinnlichen Welt aufzufassen, so tritt diese Wendung seiner Ansicht noch stärker in seinen späteren Schriften hervor, und zwar in seiner „Bestimmung des Menschen“ noch in engerem Anschluss an den dritten Grundsatz der Wissenschaftslehre, dass die praktische Thätigkeit des Ich die Grundlage seiner theoretischen Thätigkeit, oder dass das wahrhaft Absolute nicht ein Vorstellen oder Erkennen, sondern ein Wollen sei. Diesen Gedanken verschärft er jetzt durch den Nachweis, dass für das blosse Wissen die von ihm früher selbst als theoretisch gewiss gesetzte Realität des Ich verschwinde, womit er selbst, ohne es zu merken, die Grundlage seiner ganzen Ansicht aufhebt.

Wie nämlich, sagt er jetzt, die Realität der Aussenwelt in dem Satze verschwunden ist, dass ich in aller Wahrnehmung nur meinen eigenen Zustand wahrnehme, so verschwindet zuletzt auch die Realität des Ich selbst. Das Anschauen liefert nur das reine Factum: Ich bin mir in Absicht meiner selbst nur bewusst, dass ich diesen oder jenen bestimmten Zustand empfinde, anschaue und denke, und auch das nicht einmal in aller Strenge. Denn meines Ichs als Realgrundes des Empfindens u. s. w. bin ich mir nicht bewusst, sondern ich denke dieses Ich nur hinzu. Das zerstreute Selbstbewusstsein, dass in jeder Anschauung und jedem Denkact ein besonderes ist, wird nur in der Einheit des erdichteten Vermögens vorzustellen, zusammengefasst. Alle Vorstellungen, welche durch das Bewusstsein meines Vorstellens begleitet werden, sollen zufolge dieser Erdichtung aus ein und demselben Vermögen, das in ein und demselben Wesen ruht, hervorgehen; so erst entsteht mir der Gedanke von Identität und Persönlichkeit meines Ich. Sonach kann man nur sagen: es wird gedacht, und auch das nicht, sondern nur: es erscheint der Gedanke, dass ich empfinde etc., keineswegs aber: ich empfinde etc. Es giebt überhaupt kein Dauerndes, weder in mir, noch ausser mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich selbst weiss nicht und bin nicht. Bilder sind; sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich nach Weise der Bilder; Bilder, die vorüberschweben, die durch Bilder von Bildern zusammenhängen, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin nur ein verworrenes Bild von Bildern. Ein blosses System des Wissens ist also nothwendig ein blosses System von Bildern, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck. Alles Wissen aber ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche. Diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden.

Diese im Wissen geforderte Realität — etwas, das da ist und war und sein wird, wenn auch alle Vorstellung nicht wäre — wird nur im Thun oder Handeln gefunden. Denn die Stimme des Gewissens sagt, dass wir zum Handeln da sind, nicht zum müssigen Schauen. Wenn ich handle, so werde ich wissen, dass ich handle, aber dieses Wissen wird nicht das Handeln selbst sein, sondern ihm nur zusehen.

Dieses Handeln kann nun als die eigentliche Realität nicht im Wissen erfasst werden, denn ich fühle die reelle Thatkraft, die ich mir anmuthe, nicht wirklich; ich denke sie nur hinzu. Sie kann nur im Glauben erfasst werden, der kein Wissen ist, sondern ein

Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen. Alle meine Ueberzeugung ist nur Glaube, und sie kommt nur aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande; wie die Neigungen sind, so die Erkenntniss (eine trostlose Ansicht!). — Das Wollen ist also die eigentliche Realität. Da aber dieses Wollen in mir und allen vernünftigen Wesen ausser mir umwandelbare Gesetze hat, die das einzelne Wollen sich nicht gegeben hat, so ergiebt sich ein ewiges Urwollen, als Band der Geisterwelt, welches über allem Wollen in den Einzelnen ist und in ihnen wirkt und sich offenbart. (Hier verwandelt sich also die blosse moralische Ordnung in ein ewiges Urwollen, dem unstreitig die eigentliche Realität zuzuschreiben ist.)

§ 81.

In seinen späteren Schriften, namentlich in der Anweisung zum seligen Leben (1806), will sich Fichte auf einen noch höheren Standpunct erhoben haben, ohne damit jedoch seine früheren Ansichten zu verwerfen. Denjenigen Begriff, dem er früher nur in der Region des sinnlichen Denkens einen Platz angewiesen hatte, den des Seins, macht er jetzt zum absolut ersten. Aber dennoch ist mehr der Ausdruck, als der Inhalt der Gedanken verändert. Zwar wird gesagt: das Sein ist durchaus einfach, nicht mannigfaltig; in ihm ist kein Entstehen, noch Untergehen, kein Wandel und Spiel der Gestaltungen, sondern immer nur das gleiche ruhige Sein und Bestehen; denn was das Sein ist, das ist es eben ganz. Aber dennoch soll dies absolute Sein (das allein ist) ein und dasselbe mit Leben, Liebe und Seligkeit sein; es soll nicht als ein stehendes, starres, todtes gedacht werden; denn nur das Leben vermag selbständig an sich und durch sich selber dazusein. — Dieses Sein oder unveränderliche, ewig sich gleich bleibende Leben wird denn auch Gott genannt, ist aber in Wahrheit nur ein absolutes Werden. —

Durch das Denken dieses Seins kommt man nun bloss zu einem in sich verschlossenen und verborgenen Sein, nicht zu einem Dasein oder zu einer Aeusserung desselben. Das Dasein des Seins ist aber in der Wurzel nur das Bewusstsein oder die Vorstellung des Seins, es ist sein Sein ausserhalb seines Seins. Denn da es ausser dem Sein und dem Dasein nichts giebt, der Unterschied beider aber in dem Dasein selber vorkommen muss, so muss das Dasein sich selbst im Unterschiede von dem absoluten Sein erfassen, also sich dieses Unterschiedes bewusst sein. Das Dasein des Seins ist also nothwendig

ein Selbstbewusstsein des Daseins als eines blossen Bildes des absoluten Seins.

Wie aber dies Wissen entstehe, wie aus dem inneren Sein eine Aeusserung desselben folgen möge, kann das Wissen nicht begreifen. Denn da das Dasein nicht sein kann, ohne sich zu finden und vorauszusetzen, so ist ihm durch die Absolutheit seines Daseins alle Möglichkeit, sich selbst irgendwoher abzuleiten, genommen. Allenthalben, wo es ist, findet es sich schon auf gewisse Weise bestimmt, die es nehmen muss, so wie sie sich ihm giebt, aber nicht erklären kann.

Aber dennoch ist das Dasein: Dasein des Seins (Gottes); also das reale Leben des Wissens ist in seiner Wurzel das innere Sein und Wesen des Absoluten selber; es ist zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen keine Trennung, sondern beide gehen in einander auf.

Warum aber verwandelt sich das schlechthin Eine in der Erscheinung in ein unendlich Mannigfaltiges und Veränderliches?

In wiefern wir wissen, sind wir selbst das göttliche Dasein. Alles andere — nicht wissende — ist gar nicht wahrhaft da, sondern nur als Gewusstes und Gedachtes. Das Princip aber der Trennung und Mannigfaltigkeit liegt im Wesen des Wissens. Denn das Wissen kann sein Object nur im Bilde (als ein Was) auffassen und begreift daher auch sich selbst nur innerhalb der im Wesen des Begreifens liegenden Grenzen. Im Bewusstsein erfährt daher das ursprüngliche Wesen des göttlichen Seins und Daseins eine Verwandlung. Nicht allein wird das, was an sich Leben ist, durch die Auffassung im Begriff (als ein Was oder Bild) zu einem ruhigen stehenden, todten Sein, sondern in der Reflexion auf sich selber spaltet das Wissen sich nothwendig in sich selber, indem es sich als das und das u. s. f. auffasst. Wird also ins Unendliche fort von Reflexion auf Reflexion reflectirt, so muss in jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten. Im Bewusstsein entwickelt sich also das göttliche Leben in eine stehende Welt und diese Eine Welt in unendliche Gestalten, so dass der Begriff der eigentliche Weltschöpfer ist. Das eine göttliche Leben aber bleibt in dem dem Begriffe unzugänglichen und verborgenen Sein des Bewusstseins.

Ausser dieser ins Unendliche gehenden Spaltung giebt es dann noch eine fünffache Spaltung der möglichen Ansicht von der Welt.

Die erste ist der gewöhnliche empirische Realismus, der das Sinnliche für das wirklich Daseiende hält. Die zweite erfasst die

Welt als ein Gesetz der Ordnung und des gleichen Rechts in einem Systeme vernünftiger Wesen; ihr ist das Sittengesetz das Erste, welches allein wahrhaft ist und durch welches alles Andere da ist. Freiheit und Menschengeschlecht ist das Zweite, die Sinnenwelt das Dritte. „Auch wir, sagt Fichte, haben diese Weltansicht, niemals zwar als den höchsten, aber den die Rechts- und Sittenlehre begründenden Standpunct durchgeführt."

Die dritte Ansicht hat nicht ein bloss ordnendes, sondern ein im Vorhandenen Neues erschaffendes Gesetz, das die Menschheit zu einem getroffenen Abbilde und zur Offenbarung des inneren göttlichen Wesens machen will. Die vierte Ansicht sieht das Heilige, Gute und Schöne nicht als Ausgeburt eines an sich nichtigen Geistes und Denkens an, sondern als Erscheinung des inneren Wesens Gottes in uns unmittelbar. Gott allein ist und ausser ihm nichts. „Dein eigenes Leben ist das göttliche Leben selbst." „Die unaustilgbare Form der Reflexion ist nur die Unendlichkeit des göttlichen Lebens in dir." Auf die Frage aber: was ist Gott? ist die Antwort: „er ist Dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte thut." Die fünfte Ansicht, die wissenschaftliche, besteht in dem Begreifen der vierten, indem sie einsieht, wie das Mannigfaltige auf die Einheit zurückzuführen und von ihr abzuleiten sei. In diesen beiden Arten der Gestaltung ist das Gestaltende schliesslich nicht die Form, die an sich gar nichts ist, sondern das absolut Reale ist es, welches sich selbst, wie es innerlich ist, gestaltet nach dem Gesetze einer Unendlichkeit. „Es gestaltet sich nicht Nichts, sondern es gestaltet sich das innere göttliche Wesen." Fasst man aus dieser Unendlichkeit einem bestimmten Moment heraus und fragt, warum ist er dieser bestimmte? so hat er zwei Factoren: 1) das Absolute in seinem inneren Wesen, 2) dasjenige, was nach Abzug der übrigen unendlichen Gestaltung für diesen Moment übrig bleibt (vgl. Spinoza). —

Man sieht schon aus der Form der Darstellung, die sich in zum Theil unzusammenhängenden Behauptungen ergeht, dass das ursprüngliche rühmliche Streben Fichte's, die Nothwendigkeit jedes Satzes wirklich zu beweisen, im Niedergange begriffen ist. Anfangs hatte er auf Grund der gewonnenen Einsicht, dass wir in Allem, was wir wahrnehmen, nur unsere eigenen Zustände wahrnehmen, dass also von einer äusseren Erfahrung gar keine Rede sein kann, die Frage: wie sind solche Zustände in uns möglich? zu beantworten gesucht. Das war ein Standpunct, auf welchem die Philosophie durch ein

nothwendiges Denken gedrängt wird, und Fichte hatte sich im redlichsten Eifer bemüht, dieses Räthsel zu lösen. Jetzt aber bewegt ihn die gänzlich unspeculative Frage: welche theoretische Weltansicht genügt meinen sittlichen und religiösen Interessen? und diese soll nun mit tapferen Behauptungen und hohen Worten beantwortet werden. —

Die übrigen Schriften Fichte's in dieser Periode haben nur culturhistorischen Werth und sind deshalb hier zu übergehen. Diejenigen aber, welche erst lange nach seinem Tode herausgegeben sind, haben auf die Entwickelung der Philosophie keinen nachweisbaren Einfluss ausgeübt. —

---

## § 82.

### Bemerkungen.

Fichte gebührt der Ruhm, die Philosophie mit einem neuen Problem, dem des Ich, bereichert zu haben, indem er zuerst diesen bisher ununtersucht gebrauchten Begriff als einen mit einem inneren Widerspruche behafteten erkannte. Das Ich muss gedacht werden als ein untheilbares Eins, als absolute Identität, und zugleich als eine Zweiheit, als Subject und Object, die ebenso wenig im Begriffe des Ich fehlen darf als jene Einerleiheit. Es macht ferner Anspruch auf unbedingte Realität, ist aber nicht ohne die Bedingung, dass es sich selbst setzt, so dass es seine eigene Ursache und Wirkung zumal ist. — Aber diese Entdeckung führte ihn auf einen gänzlich verfehlten Weg des Denkens.

Wie erwähnt ist, war er in der consequenteren Ausbildung der Kantischen Philosophie dahin geführt, in dem Ich sowohl die alleinige Ursache der Materie wie der Form der Erscheinungen suchen zu müssen, als auch in der absoluten Freiheit und Selbstthätigkeit des Ich die höchste Norm für das Handeln zu sehen.

Das Ich wurde ihm dadurch zum alleinigen Princip der Philosophie und nicht etwa nur zum alleinigen Erkenntnissprincip, von dem das Denken bei seiner Forschung auszugehen hat, sondern auch zum alleinigen definitiven Realprincip, welches als absolut zu setzen ihm als eine sittliche Forderung erschien. Hiervon war die verderbliche Folge, dass er die widersprechenden Aussagen über das Ich, welche sich bei seiner Untersuchung dieses Begriffes ihm aufdrängten, für Aussagen über die wahre Natur desselben ansehen musste; denn eben diesen in sich widersprechenden Begriff mit seinen Widersprüchen setzte er als den Ausdruck dessen, was absolut ist.

Diese Widersprüche waren ihm daher nicht Zeichen einer unvollendeten subjectiven Erkenntniss des Ich, sondern das Was des absolut Gesetzten selbst war ihm von widersprechender Beschaffenheit. Daher ging seine Speculation nicht darauf aus, diese Widersprüche wegzuschaffen oder einen Weg aufzusuchen, auf welchem dieser gegebene Begriff des Ich oder des Selbstbewusstseins ohne Widerspruch und doch der Erfahrung entsprechend gedacht werden könne, sondern er glaubte diese Widersprüche vereinigen, d. h. eine Methode aussinnen zu müssen, wie er dieselben beibehalten und doch in Einem und demselben zusammendenken könne. Der allgemeine Grundsatz des Idealismus ist demnach: Das Absolute oder das eine Realprincip ist nicht ein Seiendes, welches unveränderlich ist und bleibt, was es ist, sondern seine Natur ist in sich widersprechend und deshalb ein ewiges Thun, welches diesen inneren Widerspruch überwinden will, ohne dass dies jemals gelingen kann noch darf. Hiermit ist die alte Philosophie des absoluten Werdens, wie sie zuerst bei Heraklit aufgetreten ist, wiederum, wenn auch auf anderem Wege, erneuert.

Als Fichte ferner bemerkte, dass das empirische Ich, das wirkliche Selbstbewusstsein, nicht anders als mit einem Nicht-Ich behaftet gedacht werden konnte oder dass, wenn wir uns unserer selbst bewusst sind, wir in diesem wirklichen Selbstbewusstsein immerdar solche Bestimmungen mit denken müssen, die doch unserem eigentlichen Ich zufällig und unwesentlich erscheinen und die wir, wie er richtig sagt, wegdenken können, „wenn auch nicht alle auf einmal“ (worin eben liegt, dass diese zufälligen Bestimmungen doch in gewisser Hinsicht nothwendig sind), so durfte er nicht diese nothwendige Beziehung des wirklich gegebenen Ich zum Nicht-Ich ignoriren und nicht von ihr abstrahiren, wie er doch that, indem er diesem empirischen Ich ein absolutes Ich voraussetzte, dessen Sich-selbst-setzen absolut und gleichsam fertig ist ohne jene nothwendige Beziehung auf das Nicht-Ich, die im empirischen Ich liegt. Das war weiter nichts als der alte gewohnte Fehler des Dogmatismus oder vielmehr Scholasticismus, über den er sich doch weit erhaben glaubte. Denn dieser zog auch aus den gegebenen Dingen einen abstracten Begriff heraus, den er dann als Erklärungsgrund für das Concrete gebrauchte, wie z. B. die alte Psychologie ein Denkvermögen erdichtete, um das wirkliche Denken zu erklären; — ein Verfahren, das Locke schon in seinem tanzenden Tanzvermögen mit Recht verspottet hatte. Fichte bleibt also in dem alten, seit Plato und Aristoteles fast durchgehenden Fehler, Abstracta als den Ausdruck des wahrhaft Seienden zu setzen.

Weil er nun jene Widersprüche im Ich als dessen Natur constituirend ansah, gerieth er auf den unverzeihlichen Missgriff, dass er die Bewegungen seines eigenen subjectiven Denkens, welche er vornahm, um diese Widersprüche zu vereinigen, für den Ausdruck des wirklichen, wenn auch uns unbewussten Mechanismus des Geistes ansah, durch welchen Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen etc. entstehen. Das ist ein ähnlicher Fehler, als wenn ein Astronom seine Rechnungen für ein wirkliches Geschehen am Himmel ausgeben wollte; aber dieser Fehler ist für die nachfolgende idealistische Philosophie verhängnissvoll geworden.

Indessen ist dieser Gedanke, dass die Philosophie den dem natürlichen Bewusstsein verborgenen Mechanismus, durch welchen die psychischen Erscheinungen entstehen, zu ergründen habe, in seiner Allgemeinheit wiederum ein grosser Fund des Fichte'schen Scharfsinnes, und ebenso die nähere Bestimmung, dass dieser Mechanismus auf einem Gegensatze beruhen müsse; wenn er auch der Erkenntniss desselben fern blieb und um deswillen fern bleiben musste, weil aus dem abstracten Begriffe des „in sich zurückgehenden Handelns“ die besonderen Gegensätze, auf denen jener Mechanismus beruht, natürlich nicht zu finden waren. Fichte verschwendet nur eine unsägliche Mühe seines Scharfsinnes, um aus den nackten Begriffen der Realität und Negation und ihrem wechselseitigen Setzen in das Ich und das Nicht-Ich, die in dem Einen Ich zusammen sind, bestimmtere Begriffe zu gewinnen.

Von ganz besonders verderblicher Wirkung ist sein dritter Grundsatz gewesen, nach welchem das Ich und das Nicht-Ich dadurch im Ich sollen zusammen gedacht werden können, dass das Ich als ein Quantum gedacht wird, von dem ein Theil in das Ich, und der andere in das Nicht-Ich gesetzt werde. Zunächst erscheint hier wieder das alte gewohnte Denken des Dogmatismus, der die Dinge (das Seiende) als Quanta dachte, die er aus Realitäten und Negationen unbedenklich zusammensetzte. Sodann aber zeigt sich an dieser Stelle — und das ist besonders bemerkenswerth — die Wiedererzeugung des Spinozismus mitten im Idealismus. Die Eigenthümlichkeit des Spinozismus beruht eben darauf, dass er seine Eine Substanz als ein absolutes Quantum der Realität setzt, und dass er die einzelnen Dinge nur durch die verschiedenen Negationen diese bestimmte sein lässt oder sie aus der absoluten Substanz gleichsam wie besondere Räume aus dem allgemeinen Raume herausschneidet.

Von hier an beherrscht daher der Satz Spinoza's: *determinatio negatio est*, auch das Fichte'sche Denken. Alle Bestimmungen der als ein unendliches Quantum gedachten Thätigkeit des absoluten Ich entstehen nur durch Einschränkung oder Begrenzung derselben. Daher besteht das sittliche Handeln in einem Andrängen gegen die Schranken, in denen sich das intelligente Ich vorfindet, damit es sie erweitere und dadurch ein grösseres Quantum Realität (d. h. bei Fichte unbeschränkterer freier Thätigkeit) werde.

Ein anderer, in seinen Folgen weitreichender Irrthum war die vorgefasste Idee von einem wissenschaftlichen Systeme, mit der Fichte in den Fusstapfen Reinholds an seine Untersuchung über das Ich herantrat.

Es ist gar nicht wahr, dass die Sätze eines Systems nur dadurch eine gemeinsame Gewissheit erlangen, dass sie alle von Einem obersten Grundsatze abgeleitetet werden, der in ihnen allen ein und derselbe ist. Die Gewissheit der Sätze ist vielmehr nur insofern ein und dieselbe, inwiefern nachgewiesen werden kann, dass die gegentheilige Annahme einen Widerspruch involvirt, also unmöglich ist. Das ist eine rein formelle Gemeinsamkeit, bei der es auf den Inhalt gar nicht ankommt. Die Sätze der Ethik haben keine andere Art der Gewissheit als die Sätze der Geometrie. In Wahrheit aber kann ein System viele Erkenntnissprincipien und viele Realprincipien haben, ohne darum den Zusammenhang und die nothwendige Verbindung der Gedanken einzubüssen; man muss seine Idee von einem Systeme nur nicht von der alleräusserlichsten Art eines Systems hernehmen, d. h. von der bloss logischen Classification der Begriffe nach Arten und Unterarten, die allerdings zuletzt in Einem obersten, und darum auch völlig leeren Begriffe endigen muss. Eine solche Classification giebt bloss Kenntniss des logischen Ortes eines Begriffes, aber an sich noch keine Erkenntniss seines gültigen Gehaltes. Hieraus entsprang nun der neuere Monismus (die Setzung Eines Realprincips, welches zugleich das einzige Erkentnissprincip ist), welcher seit Fichte als die nothwendige Form der philosophischen Speculation, ja als eine sich von selbst verstehende Vernunftforderung angesehen wurde.

Durch diese falsche Idee von einem philosophischen Systeme sind Fichte und seine Nachfolger zu unendlich vielen Künsteleien verführt und haben sich dadurch vornehmlich um die Früchte ihres Scharfsinnes betrogen und die Philosophie in grosse Verwirrung gebracht. Denn sie sahen sich zunächst zu dem Kunststücke genöthigt,

aus dem Einen einfachen Principe das Viele der gegebenen Erscheinung zu finden, oder aus einem abstracten Begriffe die bestimmteren Begriffe abzuleiten, was nicht ohne Erschleichung abgehen konnte. Man musste ferner alle Begriffe ohne Unterschied, mochten sie rein logische oder metaphysische oder ethische und ästhetische sein, gleichsam auf Eine Schnur ziehen; denn es gab für alle nur ein und dasselbe Gesetz der Entstehung. Jeder sollte nämlich aus der Vereinigung der in dem vorhergehenden Begriffe noch vorhandenen Gegensätze entspringen. Nun musste aber er selbst wieder, um die Quelle für einen neuen Begriff sein zu können, auch einen Gegensatz oder Widerspruch in sich enthalten. So entstand eine Reihe widersprechender Begriffe, von denen keiner eine vollgültige Erkenntniss gewährte, bei der das Denken hätte verharren können, sondern die wahre Erkenntniss konnte sich erst am Ende finden, wenn alle Gegensätze vereinigt waren. Der letzte Begriff aber in dieser Reihe sollte zugleich der erste sein, damit die Reihe in sich zurücklaufe und so das System in sich vollendet sei. Damit aber erreichte man nur, dass nirgends im ganzen Systeme eine vollgültige Erkenntniss zu finden war. Denn da jeder folgende Begriff in Wahrheit nur eine nähere Bestimmung des vorangehenden war, diesen also und alle vorhergehenden Begriffe bis zum höchsten hinauf in sich enthalten musste, so blieben in dem letzten alle Gegensätze und Widersprüche conservirt, welche sich in der ganzen Reihe hervorgethan hatten, also auch der erste ursprüngliche Gegensatz, der in dem Princip lag und dessen geforderte Vereinigung die ganze Reihe veranlasst hatte, so dass das Denken an keinem Puncte wahrhaft zur Ruhe gelangen konnte. Wenn nun dazu diese Widersprüche in der wirklichen Natur der Sache lagen, nicht aber bloss in dem unvollendeten subjectiven Denken, so bestand der wahre Gewinn an gültiger und bleibender Erkenntniss nur darin, dass ein absolutes Werden vorhanden ist, welches durch seinen inneren Widerspruch rastlos von einer Gestalt zur anderen getrieben wird, und dass sich dasselbe im Denken in einer Reihe widersprechender Begriffe manifestirt. Man wird diese Manier eines philosophischen Systems in möglichster Präcision und Consequenz bei Hegel ausgebildet finden. —

Ursprünglich war der Gedankengang Fichte's so angelegt, dass das intelligente Ich sich nur allein als seiend setzen konnte, da Alles, was es vorstellt, nur sein eigener Zustand, eine Bestimmung in ihm selber ist. Wäre dieser Standpunct consequent festgehalten, so hätte er zu einem theoretischen Egoismus führen müssen, wie Jacobi richtig

gesagt hatte. Allein dies liess sich weder theoretisch noch ethisch durchführen. Das intelligente, vorstellende Ich hatte sich nicht anders erklären lassen, als vermittelst eines aus dem Ich unbegreiflichen Anstosses auf seine ins Unendliche gehende Thätigkeit; und um zu einem wirklich ethischen Handeln zu gelangen, mussten ausser dem eigenen Ich andere vernünftige Personen mit derselben Realität wie das eigene Ich statuirt werden. Denn die inhaltlichen Ideen der Ethik, des Wohlwollens, des Rechts und der Vergeltung beruhen auf einem Verhältniss des eigenen Wollens zu fremdem Wollen in anderen Personen.

Damit aber war der Sinn, welcher ursprünglich in der Forderung der absolut freien Selbstthätigkeit lag, verändert; sie konnte sich jetzt nicht mehr auf das „Ich eines Jeden" beziehen, da die einzelnen Personen im Verhältniss zu einander ihre eigene Freiheit beschränken müssen; sondern das absolut Freie konnte und durfte jetzt nur das Reine im Ich, die allgemeine Vernunft, die Intelligenz überhaupt sein, welche zwar an sich absolut frei ist, aber in der Wirklichkeit ihre thatsächliche Herrschaft über das Nicht-Intelligente vermittelst des sittlichen Handelns der Individuen erringen muss. Für die Ethik hatte dieser Umstand die besondere Folge, dass die Individuen zu blossen Werkzeugen der allgemeinen Vernunft herabsanken. Von da aber ist es nicht mehr sehr weit bis zu der Ansicht, dass es auf die Gesinnung der Individuen weniger ankommt, wenn nur das Werk der Vernunft geschieht. Bedeutender in die Augen fallend aber ist die andere Folge, dass hiermit der Weg beschritten wird, auf welchem endlich den Personen, d. h. dem „Ich eines Jeden", die Realität, die ihm ursprünglich allein zukam, abgesprochen und dem Ich überhaupt zugesprochen werden muss, womit der Pantheismus Spinoza's, wenn auch in anderer Form, erneuert wurde.

Fichte hat aber die Philosophie nicht allein auf den Weg des Spinozismus, sondern auch auf den einer Anschauungsphilosophie geführt, welche das auf dem Wege des discursiven Denkens nicht erreichbare Was des Seienden durch intellectuelle Anschauung zu erfassen wähnte. Bei ihm beschränkte sich freilich diese Anschauung auf den reinen Begriff des Ich; er forderte das reine Handeln, welches sich selbst hervorbringt, in sich zu schauen als einen Begriff, der im natürlichen Bewusstsein nicht gegeben ist; alles aus ihm Abgeleitete aber sollte nach streng logischen Regeln bewiesen werden. Hätte sich mit jener Anschauung nicht der Irrthum verbunden, dass das Angeschaute das absolute Wesen des Seienden sei, so könnte man jene Forderung

bei Fichte noch für die berechtigte Forderung halten, einen Begriff im Bewusstsein festzuhalten, um ihn in vollendeter Klarheit und Deutlichkeit zu denken. Die eigentliche Ueberspannung dieses Begriffes tritt erst bei Schelling hervor, freilich nicht ohne grosse Schuld Fichte's. Denn dieser hatte erklärt, ohne Phantasie könne man nicht mit Geist philosophiren, und hatte die Phantasie eben für das Vermögen erklärt, das Unvereinbare festzuhalten und es zu vereinigen. Man wird sehen, wie weit Schelling und Hegel es darin gebracht haben.

---

## § 83.
## Ueber die Trennung der philosophischen Wege seit Fichte im Allgemeinen.

Es war evident, dass Fichte die Aufgabe, welche er sich selbst gestellt hatte, nicht hatte lösen können. Das empirische Ich konnte dem absoluten Ich niemals gleich werden. Die wirklichen Zustände des Ich hatten aus dem blossen Begriffe des Ich nicht erklärt werden können, sondern es hatte etwas ausser dem Ich Liegendes zu Hülfe genommen werden müssen. Es hatte sich endlich ergeben, dass das Ich ein sich widersprechender Begriff sei, und Fichte selbst hatte erkannt, dass auf dem Wege des strengen Idealismus kein befriedigendes System des theoretischen Wissens möglich sei.

Man musste also zum Realismus zurück. Bei dieser Umkehr boten zwei geschichtlich gegebene Systeme ihre Hülfe an: Spinoza und Leibniz.

1. Schloss man sich an Spinoza an, so konnte es scheinen, als ob man mittelst der Entdeckungen, die Fichte über die Methode des philosophischen Denkens gemacht zu haben schien, ein in sich geschlossenes, das ganze Universum umspannendes System in durchgängigem Zusammenhange aus Einem Puncte construiren könne. Spinoza hatte schon versucht, ein solches System aufzustellen, aber er hatte offenbar den Weg von seiner absoluten Substanz zu deren endlichen Modificationen nicht finden können, sondern hier eine Lücke gelassen. Diese Lücke glaubte man mit Hülfe des Fichte'schen Ichbegriffes ausfüllen zu können, wenn man nur die spinozische Substanz nach Art des absoluten Ich auffasste und die in diesem liegende Dialektik consequenter ausbildete. Man machte es daher Fichte zum Vorwurf, dass er das Entgegensetzen des Nicht-Ich gegen das Ich in dem zweiten Grundsatze seiner Wissenschaftslehre absolut gesetzt und nicht aus seinem ersten Grundsatze abgeleitet habe. Denn in

dem Sich-selbst-setzen des Ich liegt ja schon unmittelbar, dass es sich etwas entgegensetzt, nämlich sich als Object, welches als solches nicht das Setzende ist; wiederum muss aber das dem Ich Entgegengesetzte mit ihm identisch sein, denn es setzt nicht etwas Fremdes, sondern sich selbst sich entgegen. Nun ist aber das Objective im Selbstbewusstsein offenbar ein Mannigfaltiges, — wie ja das empirische Bewusstsein zeigt! Also konnte es scheinen, dass man auf diese Weise die Nothwendigkeit in der absoluten Substanz entdecken könne, dass sie sich selbst als ein Mannigfaltiges setzt, welches aber doch kein unvereinbares Vieles ist, sondern in Wahrheit eine Einheit; denn das Object im Ich muss ja dem Subject gleich sein, da das Setzende im Ich sich selbst setzt. Aus dieser Nothwendigkeit der Einheit des Vielen ergab sich dann auch die Vorstellung von der Welt als eines einheitlichen Organismus, da ja in einem solchen alles Mannigfaltige Einem Zwecke dient.

Wollte man aber den Spinozismus mit Hülfe des Idealismus ausbilden, so konnte das nur geschehen, indem man unbewusst das eigentliche idealistische Problem von der Entstehung und Geltung der Vorstellungen im empirischen Ich in den Hintergrund schob, d. h. man musste annehmen, dass nicht das empirische Ich allein das wirklich Gegebene sei, sondern ebensowohl die Dinge ausser dem Ich; dass also beides, Ich und Nicht-Ich, vorläufig gleichen Anspruch auf Wirklichkeit hätten. Man fiel hiemit unbewusst in den alten Dogmatismus, in die voridealistische Ansicht zurück, in welcher auch Geist und Körper an Existenz gleichwerthig gesetzt waren, und konnte nun mit Spinoza diese Gesammtheit der vorhandenen Welt, die einzelnen Personen so gut wie die anderen Dinge, als die besonderen Zustände eines für Alle gemeinsamen Urwesens ansehen, dieses aber mit Fichte dem Begriffe des Ich gemäss als ein in sich zurückgehendes Thun auffassen.

Hiemit glaubte man die engen Schranken eines bloss psychologischen Idealismus, in denen sich Fichte mit seinen Untersuchungen über die Möglichkeit der Vorstellungen in dem „Ich eines Jeden“ bewegte, gesprengt zu haben und nun sich frei zur Construction des Universums erheben zu können. An der Stelle des einzelnen Ich's stand nun das absolute Ich (des Universums), das man jetzt natürlich mit anderen Namen — absolute Identität, absolute Idee u. dgl. — benannte, an der Stelle der Vorstellungen im subjectiven Ich stand die ganze Natur, an der des subjectiven ethischen Handelns, wodurch das empirische Ich bei Fichte mit dem absoluten Ich gleich

werden sollte, stand die ganze Entwickelung der Weltgeschichte als Rückkehr des Absoluten zu sich selbst, d. h. zur bewussten Einheit mit sich selbst.

Als Organ dieser anscheinend grossartigen Weltansicht wandte man die von Fichte neu erfundene Methode (den neuen Geist) des Philosophirens an. Der im Begriff des Ich entdeckte Widerspruch sollte nicht bloss ein in dem subjectiven unvollendeten Denken vorhandener sein (der also wirklich gelöst, weggeschafft werden muss, wenn man das Ich richtig denken oder erkennen will) sondern man sah in ihm das wahre Wesen des Absoluten selbst, das darum nicht bloss in diesem obersten, allgemeinsten Begriffe vorhanden ist, sondern auch in allen besonderen Begriffen oder vielmehr besonderen Gestaltungen, zu denen sich das Absolute bestimmt. Denn der Grundsatz muss nach Fichte in allen besonderen Sätzen des Systems enthalten sein, oder anders ausgedrückt: das Wesen des Absoluten muss in allen seinen Gestaltungen sein. Der Widerspruch musste danach nicht bloss das treibende Motiv der Speculation des Philosophen, sondern das Princip sein, wodurch das Seiende selbst ein lebendiges, rastlos sich fortentwickelndes ist. Denn das Widersprechende, wenn es *per impossibile* als seiend gesetzt wird, kann natürlich nicht bleiben, was es ist; es muss sich verändern, um den Widerspruch in sich los zu werden; es befreit sich aber in keiner Gestalt von ihm, da er immer darin bleibt, weil er sein Wesen ist; daher ergiebt sich das Absolute als ein unendliches Werden.

Diese Art der Philosophie, wie sie durch Schelling in mehr phantastischer, durch Hegel in systematischer Weise ausgebildet wurde, gewann zunächst die Oberhand. Man wähnte nämlich die Kantische Philosophie, welche damals im allgemeinsten Ansehen stand, nur consequenter auszubilden, freilich nicht ihren Buchstaben, wohl aber ihren Geist zu behalten und demselben die seiner würdige Ausbildung und Darstellung zu geben. Wenigstens gab man sich diesen Anschein vor der Welt. Dazu kam, dass Spinoza, dessen Ansichten man neu belebte, von Jacobi, Lessing, Göthe empfohlen, für den im Allgemeinen consequentesten Denker galt. Neben ihm imponirten die neuen Entdeckungen Fichte's. Daher meinte man durch eine Zusammenschmelzung Spinoza's und Fichte's den Gipfel der absoluten Erkenntniss zu erklimmen. Denn man führte ja das von Kant angedeutete und von Fichte aufgestellte Vorbild eines durchgängig aus Einem Principe hervorgehenden und in sich geschlossenen Systemes aus, in welchem Anschauen (Sein) und Denken, Denken und Wollen,

Metaphysik und Ethik aus Einem Stamme entspringen; man schaute (mit Plotin), wie aus dem Einen, das man Gott nannte, die Welt entsteht und zu ihm zurückkehrt, und sah darin die vernünftige Einsicht in die christliche Religion, die ja auch von dem Einen Urheber der Welt, von dem Abfalle der Welt und von der Versöhnung derselben mit Gott redet. Die wesentlichsten Interessen der Philosophie, wie der vorhandenen Cultur schienen durch ein solches System befriedigt. Dem Bedürfnisse des Denkens nach durchgängiger Einheit und Zusammenhang der Gedanken wurde genügt. Die unbewusste Natur war ihrem wahren Wesen nach die Gestaltung Gottes, also an sich göttlich, vernünftig, zweckvoll; der freie Geist des Menschen, aus diesem Unbewussten sich entwickelnd, war deshalb ebenfalls an sich göttlich und darauf angelegt, sich mit allem Wahren, Guten, Schönen zu erfüllen und so in die bewusste Einheit mit dem Einen zurückzukehren.

Ueberall sah man Leben, nichts an sich Todtes und Starres, und überall zweckmässiges, vernünftiges Leben in völlig durchsichtiger Erkenntniss. Kurz man stand auf der Höhe, von der aus man Philosophie, Poesie, Kunst, Religion in voller Einheit und Harmonie erschaute. Nimmt man noch hinzu, dass zu jener Zeit ein neues, reges Leben in Poesie und Kunst erblüht war, dass man sich aus dem philiströsen Utilitarismus der letzten Vergangenheit heraussehnte und mit Begier Alles ergriff, was eine edlere und höhere Lebensauffassung zu bieten schien, und vergisst man endlich nicht, dass die Philosophen dieser Richtung es verstanden, durch den Terrorismus ihrer Polemik die schwachen Gemüther einzuschüchtern, da niemand sich gern zu dem gemeinen, flachen, philisterhaften Pöbel zählen lässt, so ist es nicht zu verwundern, dass dieser Stamm der Philosophie zu einem Alles überschattenden Baume emporwuchs.

Diese Herrschaft wurde noch dadurch befördert, dass man sich einem s. g. historischen Philosophiren hingab. Dies hatte seine hauptsächlichste Veranlassung in dem überaus hohen Ansehen, welches Kant sich errungen hatte. Man setzte voraus, dass er im Allgemeinen die Wahrheit gefunden habe und dass diese nur noch tiefer begründet und consequenter entwickelt werden müsse. In dieser Meinung wollte Reinhold seine Theorie der Vorstellung dem Kantischen Systeme als Unterbau unterschieben. Fichte fand diesen Unterbau in seiner Weise zwar richtig, aber nur für die theoretische Philosophie, nicht für die praktische genügend, und versuchte daher noch tiefer zu graben und als das vollständige Fundament den consequenten Idealismus

zu setzen. Schelling hielt den Fichte'schen Idealismus als Methode oder Organ des Philosophirens für richtig, aber ohne Ergänzung durch Spinoza für ungenügend. Hegel wollte endlich diesen „neuen Geist“ der Philosophie, welcher durch diese seine Vorgänger entstanden war, durch eine vollkommenere Ausbildung der philosophischen Methode zu einem vollendeten Systeme erheben. Hierdurch entstand der Schein, als ob die Philosophie nunmehr in einer continuirlichen Entwickelung der wahren Erkenntniss sich wie ein stets mächtiger anschwellender Strom fortbewegte, — und es ist offenbar leichter, mit dem Strome zu schwimmen, als sich demselben entgegen zu stemmen. Daher geschah es, dass Freunde und Feinde in dieser idealistischen Philosophie die Philosophie überhaupt sahen und deren Werth oder Unwerth allein nach jener beurtheilten, dass man aber alle anderen Systeme übersah oder ohne Weiteres als Abwege von der Wahrheit oder als zurückgebliebene Standpuncte verachtete und wähnte, die Philosophie überhaupt habe sich von jeher in einem solchen continuirlichen Fortschritte zur Wahrheit hin befunden und das je letzte System in dieser Reihe komme der absoluten Erkenntniss am nächsten.

2. Man konnte aber auch einen entgegengesetzten Weg gehen. Wer die von Kant und Fichte gemachten Fehler einsah und dagegen die richtigen Entdeckungen, welche sie gemacht hatten, festhielt, musste, ohne darauf auszugehen, zu einer der Monadologie Leibnizens ähnlichen Philosophie gelangen, oder noch genauer: er musste zu der Ausbildung der von Kant begonnenen Verbesserung der Leibnizischen Ansichten kommen, welche dieser versucht hatte, ehe er durch den Anstoss, den ihm Hume gegeben hatte, auf den Weg des Idealismus getrieben war.

Der Hauptfehler Kant's, der ihn und seine Nachfolger in den Irrgarten des Idealismus hineingeschickt hatte, war der, dass er die Formen der Erscheinung nicht für gegeben, sondern für blosse Erzeugnisse der subjectiven Gesetze des menschlichen Gemüthes ansah. Bedenkt man dagegen, dass wir uns in der Auffassung der wirklichen Gruppirungen und Veränderungen des Vorhandenen durchaus gebunden fühlen, und hat man von vornherein die Meinung nicht, dass es möglich sei, aus dem Allgemeinen das Besondere und aus dem wahrhaft Einen das Viele ableiten zu können, so kann man die Ursache dieses Gebundenseins nicht bloss in irgend welchen Gesetzen des an sich unbestimmten Thun unseres Gemüthes oder des Ich finden wollen, sondern muss zu ihrer Erklärung den Gedanken hinzunehmen, dass die Bedingungen dieser besonderen Gruppirungen

und Veränderungen nicht bloss in uns, sondern auch in Verhältnissen von Solchem liegen müssen, das ohne uns und ausser uns da ist. Mit diesen Gedanken musste der Weg zu einem wirklichen Realismus beschritten werden.

Kant hatte ferner den richtigen Begriff des Seins, als der absoluten Position, gefunden, ihn aber nicht für das Ganze seines Systems verwerthet. Hielt man nun diesen Begriff fest und fragte: wie muss dasjenige beschaffen sein, welches die absolute Position verträgt, so fand man nothwendig, dass kein relativer Begriff und insbesondere kein in sich widersprechender als das Was des absolut Seienden angenommen werden durfte. Nun aber hatte Fichte entdeckt, dass gerade der Begriff, auf welchen seit Des Cartes die philosophische Entwickelung als auf das allein gewisse Seiende hingeführt hatte, der Begriff des Ich, ein in sich widersprechender sei; folglich musste das absolute Sein des Ich aufgegeben werden.

Die Kenntniss der alten Philosophie zeigte, dass sie vornehmlich durch den in dem Begriffe der Veränderung liegenden Widerspruch in Bewegung gesetzt war. Locke war an dem Begriffe des Dinges mit vielen Merkmalen irre geworden und Leibniz an dem der Materie, die er als ein reales Continuum nicht construiren konnte.

Eine gründliche Besinnung und Anknüpfung an das Ganze der bisherigen Philosophie musste daher zu der Erkenntniss führen, dass die Begriffe, mit denen wir die allgemeinsten Formen des Gegebenen auffassen, an inneren Widersprüchen leiden. Das Geschäft der Metaphysik musste deshalb darein gesetzt werden, diese Widersprüche wirklich aufzulösen und eine Ansicht zu gewinnen, wie das Seiende und das Geschehen so zu denken sei, dass es einerseits ohne Widerspruch gedacht wird und andererseits dem Gegebenen wirklich entspricht. Denn da das Seiende und das Geschehende nicht in der That ein in seinem Wesen sich Widersprechendes sein kann, so können widersprechende Begriffe nicht als der richtige Ausdruck desselben beibehalten werden. —

In Bezug auf die Ethik hatten Kant und Fichte ihrer ursprünglichen Tendenz nach das Urtheil über das Böse und das Gute oder die ethischen Begriffe von aller Bestimmung durch die Objecte des Begehrens oder Willens loslösen wollen, hatten aber sowohl ihr Unternehmen unvollendet zurückgelassen, als auch durch allerlei Fehler die Ethik wieder in Verwirrung mit der Metaphysik gebracht. Wenn man ihre ursprüngliche Tendenz festhielt und an die Bestrebungen der englischen Moralisten anknüpfte, die auf eine Coordi-

nation des Sittlichen und des ästhetisch Schönen hinwiesen, worauf auch Fichte hindeutete, so musste man dahin geführt werden, die Bestimmung des Guten nicht aus den Objecten des Wollens, sondern aus den Formen desselben herzunehmen und also als absolut unabhängige Grundlage der sittlichen Beurtheilung die einfachsten Willensverhältnisse oder Formen des Willens systematisch aufzusuchen und in deren vollendeter, reinen Anschauung die absoluten, willenlosen Urtheile über dieselben entstehen zu lassen.

Diesen Weg hat Herbart eingeschlagen, der ihn zu einem metaphysischen Realismus und ethischen Idealismus geführt hat. —

## § 84.

## Fr. Wilh. Joseph Schelling,

geb. 1775 zu Leonberg im Würtembergischen; Docent der Philosophie in Jena 1798; Professor in Würzburg 1803; später in München, 1841 in Berlin, stirbt 1854. Sämmtliche Werke herausgegeben von seinem Sohne K. F. A. Schelling 1856. Die wichtigsten Schriften siehe im Text.

Der Grundirrthum Fichte's hatte, wie gezeigt ist, darin bestanden, dass er den in sich selbst widersprechenden Begriff des Ich als den Ausdruck des absoluten Wesens dieses seines einzigen Realprincipes angesehen hatte. Dadurch war er zu der Ansicht gekommen, dass in dieser sich selbst widersprechenden Beschaffenheit des Ich der eigentliche Grund der inneren Entwickelung desselben läge. Das Ich muss diesen inneren Widerspruch überwinden, aber ebenso kann und darf dieser nicht verschwinden, weil sonst das Ich selbst aufhören würde zu sein, da es eben nur die Thätigkeit ist, sich zur Gleichheit mit sich selbst zu erheben. Eine solche Ansicht liess sich nun aber mit dem bisher allein angewandten Organ der Philosophie, dem logischen Denken, welches allen Widerspruch verwirft, nicht durchführen. Deshalb nahm Fichte seine Zuflucht zu der Einbildungskraft, welche das der Logik Unmögliche leisten und das Unvereinbare in Einem zusammenschauen sollte. Es war das eigentlich ein Verzweiflungsstreich, ja eine Todeserklärung des philosophischen Denkens, aber man wusste, wie es zu geschehen pflegt, seine eigene Verlegenheit mit hohem Namen zu schmücken und sie als eine neue, die bisherige Weise der Philosophie weit überflügelnde Denkweise, als ein Philosophiren „mit Geist“ darzustellen.

Dieser „neue Geist“ der Philosophie fand in Schelling, dessen hervorstechender Charakterzug es ist, das Gewöhnliche zu verachten und das Ungemeine zu erstreben, nicht allein einen willigen Nach-

ahmer, sondern auch den Mann, welcher den noch dürftigen Anfang, den Fichte gemacht hatte, weit zu überflügeln verstand. Er ist es, der die s. g. Anschauungsphilosophie statt der bisherigen Reflexionsphilosophie auf den Thron erhoben und der Phantasie die Herrschaft auch im Reiche der Erkenntniss erobert hat, wo bisher das gewöhnliche logische Denken sich nur kümmerliche Bruchstücke erworben hatte. Er glaubte nämlich und verstand es auch, seinen Zeitgenossen mit hochtönenden Worten einzureden, dass er mit seiner intellectuellen Anschauung das Universum in seinem wahren Wesen erblicke als einen einheitlichen, lebendigen Organismus, der in sich selbst das Princip seiner Existenz, seines Lebens und seiner Zweckmässigkeit und Schönheit trägt.

Die Erfordernisse einer solchen Erkenntniss fand er theilweise schon bei früheren Philosophen verwirklicht. Das Hauptsächlichste, die Anschauung des Universums als eines einheitlichen Ganzen, bot ihm Spinoza mit seiner Einen unendlichen Substanz, von welcher alle besonderen Dinge nur die Modificationen sind. Daher ist der Spinozismus gleichsam die Substanz seiner Philosophie. Die innere Lebendigkeit fand er bei Fichte, dem das Reale nicht ein in sich ruhendes fertiges Seiendes ist, sondern ein Thun, welches sich selbst hervorbringt und welches wegen des inneren Widerspruches, dass Subject und Object, obgleich unvereinbar, doch identisch sein sollen, ein unendliches Werden, eine stete Lebendigkeit ist. Die immanente Zweckmässigkeit aber fand er besonders bei Kant in der Kritik der Urtheilskraft betont, in welcher die Natur als ein sich selbst organisirendes Ganzes aufgefasst und die Meinung ausgesprochen war, dass ein anschauender Verstand (intellectuelle Anschauung) zur Erklärung der Zweckmässigkeit in der Natur nicht der Annahme einer ausserweltlichen Intelligenz bedürfen würde. — Diese drei Philosophen sind es daher, an welche Schelling sich hauptsächlich anlehnt und deren Philosopheme er in Eins zusammenzuschmelzen sucht, was natürlich nicht ohne manche willkürliche Auffassungen geschehen kann. Ausserdem aber finden sich bei ihm auch Plato, Aristoteles, Plotin, Leibniz, später sogar auch die Theosophen J. Böhme und Fr. Baader in buntem Verein, so dass für einen Kenner der Geschichte der Philosophie die Originalität Schellings sehr in Zweifel geräth. Die Möglichkeit aber, alle diese Philosophen mit einander in seinen Darstellungen zu verschmelzen, lag darin, dass er mit ihnen den allgemeinen Grundzug der bisherigen Philosophie gemeinsam hatte, die logischen Begriffsverhältnisse als reale zu betrachten.

Je nachdem nun die Anlehnung an den einen oder anderen Philosophen bei Schelling gerade vorherrscht, sind seine Schriften anders gefärbt, ohne dass er damit in der That nach der gewöhnlichen Ansicht verschiedene Phasen seines Philosophirens durchlaufen hätte. Seine eigentliche Grundansicht bleibt vielmehr unveränderlich dieselbe: ein durch Fichte's Idealismus modificirter Spinozismus.

Schelling ist nämlich von Anfang an kein eigentlicher Idealist gewesen, sondern hat den Idealismus nur als Organ oder Methode seines Denkens gebraucht. Fichte war durch seine idealistischen Betrachtungen dahin geführt, alle Realität in dem Ich des Bewusstseins zu concentriren, und hatte nur um der Ethik willen ein Reich der Geister angenommen; die Natur aber war für ihn bloss ein Product unserer Einbildungskraft, dem in keinem Betracht wirklich Realität zukomme, oder sie war ihm bloss Object, nicht zugleich Subject.

Der durchaus richtige speculative Gedankengang, welcher Fichte Anfangs auf den Standpunct des Idealismus geführt hatte, auf dem er dann durch falsche Motive festgehalten wurde, ist nur für Schelling nur von geringem Gewicht. Das Ich des Bewusstseins oder das subjective Ich (d. h. nicht das individuelle Selbstbewusstsein, sondern das reine Ich, welches dem empirischen Ich zum Grunde liegt), ist ihm zwar die höhere Potenz der Natur; aber er gesteht ihm in keinem anderen Sinne Realität zu, als dieser; er negirt vielmehr von beiden das wahrhafte, absolute Sein, weil sie beide endlich sind. In der vollendeten Erkenntniss, d. h. in dem Absoluten, kommt dem Selbstbewusstsein wie der Natur nur die Geltung von besonderen Formen zu, in denen sich das Absolute offenbart.

Das Absolute selbst (das absolute Ich, die absolute Identität, das Ewige, die ewige Copula oder das Band, die absolute Vernunft, die Indifferenz, der Urgrund oder vielmehr Ungrund) ist weder Subject noch Object, weder Denken noch Anschauen, weder Unendliches noch Endliches, weder Einheit noch Vielheit; alle diese Gegensätze sind in ihm aufgehoben, d. h. sie sind für dasselbe gleichgültig. Daher ist das Absolute aber auch das gleiche Wesen für die Gegensätze; es ist dasselbe eine Wesen im Idealen, wie im Realen; im Denken, wie im Anschauen; im Unendlichen, wie im Endlichen; im Selbstbewusstsein, wie in der Natur. Das heisst aber nichts anderes als: In Allem wiederholt sich das Schema des Ichbegriffes, dass das Eine in den Gegensatz des Subjectes und Objectes auseinandergeht und aus demselben in die Einheit zurückkehrt, oder dass das Eine, um Eins zu sein, sein Gegentheil, das Viele, an sich haben muss;

wie das Ich, um in der Wirklichkeit ein selbstbewusstes Ich zu sein, sein Gegentheil, das Nicht-Ich, setzen, aber auch als Gegentheil wieder aufheben muss, um zur vollendeten Ichheit zu gelangen.

In der bewusstlosen Natur offenbart sich das Absolute nur unter der allgemeinen Form der Objectivität, in dem Bewusstsein aber unter der der Subjectivität. Denn da (nach Fichte) das objective Ich auch den Gegensatz des Subjectes und Objectes in sich hat, so darf die Natur nicht als ein blosses Object angesehen werden, sondern muss auch eine Identität von Subject und Object sein, oder auch sie muss unter dem allgemeinen Schema des Ichbegriffes als eine ihr Gegentheil setzende und dieses wieder mit sich vereinigende Thätigkeit angesehen werden. Hierdurch wird sie über den Rang einer blossen Vorstellung oder einer blossen Production des subjectiven Ichs, wie Fichte sie gefasst hatte, erhoben und erhält gegen das subjective Ich eigene Selbständigkeit und eigenes Leben, weil sie nun ebenso wie jenes ein ewiges Werden ist. —

Hieraus ergiebt sich die in dem Satze Spinoza's: *ordo et connexio rerum idem est ac idearum,* schon vorgebildete Ansicht von einem Parallelismus der Formen der Natur und des Bewusstseins; die Formen der Natur, wie z. B. die drei Dimensionen des Raumes, und die drei Kräfte, aus denen angeblich die Materie sich construirt, haben ihr Gegenbild in gewissen Gestaltungen des Bewusstseins und umgekehrt. Und da nun das Schema des Ich: Einheit, Gegensatz und Vereinigung, in Allem sich findet, und in den Formen der Natur wie in denen des Bewusstseins ein Fortschritt oder eine Stufenfolge erscheint, so wiederholt sich jene Triplicität auch in einer dreifachen Stufenfolge oder Potenziruug beider allgemeinen Formen, so dass im Ganzen wie im Einzelnen dieselbe Triplicität nur in verschiedener Ausprägung sich findet. —

Es wäre nun eine grosse Thorheit, mit den leichtgläubigen Zeitgenossen Schellings, denen er durch seine anscheinende Genialität imponirte, an seine Philosophie mit der Erwartung zu gehen, dass man bei ihm Aufschluss über die Frage finde, wie denn aus dem Absoluten, dem Einen, die Gegensätze entstehen. Vielmehr, wie Spinoza die endlichen Körper und Geister empirisch voraussetzt, um zu einer absoluten Substanz zu gelangen, so setzt auch Schelling die Gegensätze schon voraus, ohne sie aus seinem Absoluten abzuleiten, und zeigt nur, dass in all den gegebenen mannigfachen Formen der Natur wie des Bewusstseins das gleiche Wesen des Absoluten sich wiederholt. Aber dass das ewig einfache Wesen des Absoluten sich in

einer unendlichen Fülle von Formen und Gestalten offenbaren müsse, bleibt bei ihm blosse Behauptung, und noch weniger weiss er von dem gegebenen wirklichen Scheine der in Zeit und Raum vorhandenen Welt zu erklären, wie dergleichen im Absoluten möglich sei. Er befindet sich hiemit, freilich gänzlich gegen seine eigene Meinung, aber doch in der That nur in der alleroberflächlichsten Art zu philosophiren, indem er sich begnügt, das Besondere unter den allgemeinen Begriff, welchen er in Allem zu finden glaubt, zu subsumiren. Wenn man sich indessen gewöhnt hat, in einer solchen Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine eine Ableitung jenes aus diesem zu sehen, so kann Schelling allerdings nichts dafür, wenn man ihn damals (wie auch noch jetzt in manchen Kreisen) für den grossen Philosophen gehalten hat, der die Evolution des Universums aus dem Absoluten erschaut habe. Man begnügt sich eben in schlecht angebrachter deutscher Bescheidenheit mit dem wesenlosen Scheine einer Philosophie. —

Die folgende Darstellung des Schelling'schen Denkens kann sich nur auf die hauptsächlichsten Grundzüge beschränken, ohne in das Detail namentlich seiner Naturphilosophie einzugehen. Auch können nur seine früheren Schriften berücksichtigt werden, da seine spätere s. g. positive Philosophie oder Philosophie der Mythologie und Offenbarung nicht mehr Philosophie, sondern Theosophie ist. Die in diesen Ausklängen seines Philosophirens enthaltene Anwendung von Philosophemen auf gegebene Religionsformen gehört überhaupt nicht in die vorliegende Darstellung, welche grundsätzlich die culturhistorischen Wirkungen der Philosophie ausschliesst.

In seiner ersten Schrift: über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1795) gewinnt er auf die leichtfertigste Weise das Ich oder allgemeiner die *causa sui* als das Realprincip. „Ein schlechthin unbedingter Grundsatz, sagt er, muss einen unbedingten Inhalt haben. Dieser Inhalt muss etwas sein, das ursprünglich schlechthin gesetzt ist, dessen Gesetztsein durch nichts ausser ihm bestimmt ist, das also sich selbst durch absolute Causalität setzt.“ Denn was kann unbesonnener sein als zu behaupten, dass ein unbedingter Grundsatz einen unbedingten Inhalt haben müsse! Daraus würde folgen, dass jeder Begriff, welchen man in dem unbedingten Grundsatze der Identität A = A als einen sich selbst gleichen setzen kann, auch seinem Inhalt nach unbedingt wäre. Und wie kann man bei nur der geringsten Aufmerksamkeit auf sein eigenes Denken behaupten, das Unbedingte habe dennoch eine Bedingung, wenn auch nicht in Anderem, so doch in sich selbst!

Diese Leichtfertigkeit setzt sich in der folgenden Schrift: vom absoluten Ich oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795) fort, indem hier der Satz erschlichen wird, dass es nur ein einziges Princip des Erkennens, wie des Seins geben könne.

„Wer etwas wissen will, sagt Schelling, will zugleich, dass sein Wissen Realität habe. Entweder muss also unser Wissen ohne alle Realität sein, oder es muss einen letzten Punct der Realität geben, an dem alles hängt, ein Etwas, welches im ganzen Cosmos unseres Wissens als Urgrund der Realität herrscht." —

Aber diese Disjunction ist nicht vollständig, denn es könnte ja auch mehrere letzte Puncte der Realität geben, an denen Alles hängt. Diese Möglichkeit wird einfach übersehen!

Mit solchen Fehlern wird nun leicht das absolute Ich als Princip gewonnen: Wenn es überhaupt ein Wissen giebt, so muss es ein unmittelbares Wissen geben, durch welches allein alles andere Wissen Wissen ist; es muss also den Realgrund unseres Wissens enthalten. Dies Letzte im menschlichen Wissen muss selbst unabhängig sein von irgend etwas Höherem und auch nicht wieder durch ein anderes Princip erkennbar sein oder das Princip des Seins und Denkens muss bei ihm zusammenfallen; es muss sich selbst durch sein Denken realisiren. Als unbedingt kann es weder bloss im Object (dem Gedachten), noch im blossen Subject (dem Denkenden) liegen (denn Object und Subject bedingen sich gegenseitig); also überhaupt in keinem Dinge (Bedingten), sondern nur in dem, was selbst niemals Ding werden kann, folglich nur im absoluten Ich.

Dieses Ich ist aber nicht etwa das subjective Ich, von welchem Fichte redet, sondern die Identität des Subjectiven und Objectiven schlechthin. Es ist für Schelling dasselbe, was für Spinoza die absolute Substanz war. Daher gewinnt er ihm auch dieselben Prädicate ab, welche jener seiner Substanz zuschrieb. Es ist absolute Identität, denn es ist nicht durch etwas Anderes, sondern durch sich selbst *(causa sui)*, also ist es sich selbst absolut gleich. Sein Wesen ist Freiheit, denn es setzt sich aus eigener Selbstmacht (vgl. Plotin). Es kann nicht erschlossen, sondern nur angeschaut werden in intellectualer Anschauung. Es ist schlechthin Eins, denn sollte es mehrere Ich geben, so müssten (nach Leibniz) diese verschiedenen durch irgend Etwas unterschieden werden. Es enthält alles Sein oder ist der Inbegriff aller Realität oder aller Data, welche die Materie der Bestimmung alles Seins enthalten (vgl. Kant's Construction

des Gottesbegriffes). Ist in ihm alle Realität, so ist es unendlich, d. h. ein nicht begrenztes, daher untheilbares und unveränderliches Quantum. Es ist die einzige Substanz; Alles ist in ihm als sein Accidenz. Daher ist es auch absolute immanente Causalität oder absolute Macht, die aus innerer Nothwendigkeit ihres Wesens — nicht etwa aus einem Wollen oder aus Tugend und Weisheit — handelt (vgl. Plotin und Spinoza). Was für das endliche Ich Moralgesetz ist, ist für das unendliche Naturgesetz (vgl. Kant). Es kennt kein Object, also auch kein Bewusstsein und keine Persönlichkeit (vgl. Plotin). Das endliche empirische Ich verdankt seine Ichheit der absoluten Causalität, durch welche das absolute Ich: Ich ist; den Objecten verdankt es nur seine Schranken und die Endlichkeit seiner Causalität; also ist seine Causalität von der des absoluten Ich nicht der Qualität, sondern nur der Quantität nach verschieden (vgl. Des Cartes und Spinoza).

Weil endlich im absoluten Ich bloss reines Sein ist, so ist in ihm auch kein Unterschied von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit (vgl. Kant); daher kennt es auch keine Zweckverknüpfung, sondern ist vielmehr absolute Zusammenstimmung (vgl. Plotin).

Spinoza's Fehler war nur, dass er nicht erkannte, dass die unbedingte, unwandelbare Urform alles Seins nur in einem Ich gedenkbar sei; daher dachte er seine absolute Substanz als ein Nicht-Ich. Das Ich aber geht allem Nicht-Ich voraus. Denn erst muss ursprünglich etwas gesetzt sein, ehe ihm etwas entgegengesetzt werden kann. Dass aber das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensetzt, davon lässt sich so wenig ein Grund angeben, als davon, dass es sich selbst setzt, ja Eins schliesst unmittelbar das Andere ein; das Setzen des Ich ist nämlich absolutes Entgegensetzen, d. h. Negiren dessen, was Nicht-Ich ist. —

Hier wird das dem Ich absolut nothwendige Nicht-Ich, ohne welches es auch keinen Fortgang des Systems vom Unbedingten zum Bedingten gäbe, dadurch eingeschwärzt, dass der Philosoph sein eigenes Unterscheiden des Ich vom Nicht-Ich als ein Unterscheiden des absoluten Ich selbst denkt. Diese Verwechselung des Denkens und Erkennens, die Uebertragung von Bestimmungen, welche unserem subjectiven Denken zukommen, auf den Inhalt des Gedachten, ist ein durchgängiger Fehler dieser ganzen Art von Philosophie. — Ferner: Woher im Ich alle, also eine Vielheit von Realität? woher das empirische Ich mit seinen Schranken? Davon sieht man keinen Grund,

wenn er nicht darin liegen soll, dass das Ich sich das Nicht-Ich entgegensetzt; dieses Nicht-Ich aber ist in Wahrheit Nichts: woher nun aus dem puren, blossen Nichts die Schranken, die doch nicht Nichts sind? Offenbar nur daher, dass in diesem Nichts, welches das Ich sich entgegensetzt, die in unseren Vorstellungen gegebene Erscheinungswelt versteckt liegt, welche stillschweigend als vorhanden vorausgesetzt wird, obgleich sie aus dem Unbedingten abgeleitet werden müsste. —

Hat Schelling in dieser Schrift von der Substanz des Spinoza gehandelt, so geht er in der folgenden zu den Attributen derselben über. Diese sind bei Spinoza Ausdehnung und Denken. Schelling setzt dafür Sein und Denken, Reales und Ideales, Natur und Geist. Diese beiden Attribute sind bei Spinoza von einander völlig unabhängig, jedes für sich das Wesen der Substanz. Weil sie aber Attribute ein und derselben Substanz sind, so ist die Ordnung und der Zusammenhang der *modi* beider derselbe oder sie sind auf gleiche Weise determinirt. Dies wird nun auch bei Schelling der leitende Gedanke. Realismus und Idealismus oder Naturphilosophie und Geistesphilosophie sind ihm von einander unabhängige Wissenschaften, in denen auf gleiche Weise das Wesen des Absoluten explicirt wird. Diese Ansicht tritt zuerst hervor in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus (1795).

Nachdem Schelling zum Beweise, wie willkürlich er mit den Systemen Anderer verfährt, um seine Gedanken in ihnen wiederzufinden, die Frage Kant's: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? in die andere übersetzt hat: wie kommen wir überhaupt dazu, synthetisch zu urtheilen? und diese wieder für identisch mit der anderen erklärt hat: wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus und auf Entgegengesetztes zu gehen? — und damit eine Probe von dem abgelegt hat, was man damals „in Kant's Geiste philosophiren" nannte, — erklärt er weiter, die Kritik der reinen Vernunft oder die Wissenschaftslehre sei kein System, sondern nur der gemeinsame Kanon oder die Methodenlehre für die einander gegenüberstehenden Systeme des Realismus und Idealismus oder, was dasselbe sei, des Dogmatismus und Kriticismus. Diese beiden Systeme hätten aber die Eine Hauptfrage gemein: wie das Absolute aus sich herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne? (Die beiden entgegengesetzten realistischen und idealistischen Systeme sieht er nämlich bei Spinoza und Fichte.) Diese Frage aber könne nur dadurch gelöst werden, dass man die Schranken der Erfahrungs-

welt für sich selbst aufhebe und aufhöre, ein endliches Wesen zu sein. Dies geschieht nun in der intellectuellen Anschauung. „Uns Allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von aussen hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese Anschauung zuerst überzeugt uns, dass irgend etwas im eigentlichsten Sinne ist, während alles übrige nur erscheint, worauf wir jenes Wort übertragen. — Sie unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, dass sie nur durch Freiheit hervorgebracht und jedem Anderen fremd und unbekannt ist, dessen Freiheit, von der andringenden Macht der Subjecte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewusstseins hinreicht. Diese intellectuelle Anschauung tritt da ein, wo wir für uns selbst aufhören, Object zu sein, wo in sich selbst zurückgezogen das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist" (wo man also in sich das absolute Ich, d. h. mit Plotin das Einfache und Leere schaut!). —

Diese s. g. intellectuelle Anschauung, welche offenbar in der That nur einen abstracten Begriff, nämlich den der *causa sui*, als seiend denkt, hat so lange nicht mehr Werth als jedes beliebige Phantasiebild, bis nicht der Beweis geführt wird, dass dies Angeschaute nothwendig als seiend gedacht werden muss, ein Beweis, der weder geführt werden kann, noch auch von Schelling versucht ist, da er sich eben durch die Behauptung, er schaue jenes Absolute als seiend, alles Beweises dafür überhoben glaubte. Diese s. g. Anschauungsphilosophie bleibt damit auf dem Standpuncte des naiven Realismus oder des Empirismus, welcher auch ohne weitere Prüfung das sinnlich Angeschaute, die gegebenen Dinge, für das wahrhaft Reale hält. Dieser hat aber nicht allein den Vorzug, dass er ein anfangs unvermeidlicher Standpunct ist, bis das prüfende Denken die Unmöglichkeit erkennt, das sinnlich Gegebene für das wahrhaft Seiende zu halten, sondern auch den, dass er die Richtigkeit seiner Anschauungen durch Experimente constatiren und sich im Felde der Erscheinungen mit allen Anderen in eine Uebereinstimmung des Wissens setzen kann, während jene intellectuelle Anschauung, wie Schelling richtig sagt, die „eigenste" Erfahrung eines Jeden ist, welche eben darum Anderen nicht mitgetheilt werden kann. Wenn sich also ein Streit unter den intellectuellen Anschauungen erhebt, so

kann er nicht geschlichtet werden, da jeder der Streitenden so viel Recht hat als der andere, nämlich gar keins. Wenn sie aber dennoch streiten, so können sie sich nur durch tapfere Behauptungen zu überbieten suchen und werden dabei verleitet, ihre Gegner als geistig beschränkte oder gar als auf sittlich niedrigem Standpuncte befindliche Menschen zu schmähen. — Die Einführung dieser intellectuellen Anschauung, d. h. in Wahrheit der Phantasie, als Organ der absoluten Erkenntniss hat hauptsächlich, so weit man sie annahm, zum Verfall eines nüchternen und ernstlich prüfenden Denkens beigetragen.

§ 86.

In den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796 und 1797) beginnt Schelling die Resultate dieser intellectuellen Anschauung näher darzulegen; dass nämlich Alles in Geist und Natur aus der Vereinigung zweier entgegengesetzter Thätigkeiten in einer dritten sich construire. Jedoch wird hier der Nachweis hauptsächlich nur in Bezug auf den Geist geliefert.

Kant soll, richtig verstanden, schon darauf hingedeutet haben, dass das Anschauen aus zwei entgegengesetzten Thätigkeiten entsteht. Denn Raum und Zeit sind als Formen der Synthesis der Einbildungskraft Handlungsweisen des Gemüthes. Der Raum giebt dem Object Ausdehnung, ist also ursprünglich positiv. Die Zeit aber giebt dem Raume Gränze, Schranke, Umriss, denn sie ist an sich absolute Negation aller Ausdehnung. Der Raum seinerseits giebt erst der Zeit Ausdehnung, daher (?) sie nur Eine Dimension hat. — Hier liefert Schelling sogleich eine Probe seiner anschauenden Philosophie. Raum und Zeit verwandeln sich ihm in zwei einander modificirende Kräfte! Und nur daraus, dass er diese beiden Formen der Erscheinung unter sein vorgefasstes Schema zweier entgegengesetzter Thätigkeiten in Einem, aus denen er Alles erklären will, mit Gewalt unterbringt, ist die gränzenlose Willkür zu erklären, dass er den Raum, das Aussereinander, durch die Zeit, das Nacheinander, begränzen und der Zeit durch den Raum Ausdehnung geben lässt, während doch das Nacheinander ohne alles Verhältniss zum Raum ist und die Ausdehnung in eine Linie unmittelbar im Begriffe der Zeit liegt. Die Frage aber, wodurch der Raum begränzt werde, ist ohne allen Sinn, da sie den abstracten Begriff des Raumes, als ein gegebenes oder wirkliches unendliches Quantum denkt, also ein Abstractes real setzt. —

Wie es nun mit diesen formalen Bedingungen der Anschauung sich verhält, so auch mit den materialen. Auch in Beziehung auf sie müssen im Gemüthe zwei entgegengesetzte Thätigkeiten, eine positive und eine negative, auf einander treffen. Die letztere bezeichnet Kant als eine von Aussen auf uns wirkende Thätigkeit; die erste ist die ursprüngliche geistige Thätigkeit selbst. Das Object ist also nicht von aussen gegeben, sondern ein Product, welches aus zwei entgegengesetzten Thätigkeiten als ein gemeinschaftliches geschaffen wird. Die Einheit dieser beiden Thätigkeiten aber ist — die Einbildungskraft.

(Hierbei macht Schelling eine Bemerkung, die später bei Hegel zu einer hauptsächlich leitenden wird. Das Talent, dasjenige zu trennen, was in der Natur überall verbunden ist, sei zwar ein zum Philosophiren unentbehrliches, aber für sich allein unglückseliges; erst mit dem philosophischen Talent: wieder zu vereinigen, was man getrennt hat, mache es den Philosophen. Dieser Gegensatz zwischen dem abstrahirenden, trennenden Verstande und der die Gegensätze zusammenschauenden Einbildungskraft wird nämlich bei Hegel zu dem Gegensatze zwischen Verstand und Vernunft.)

Jenem Gesetze aber begegnet man überall, mag man in sich selbst (philosophirend) zurückkehren oder (beobachtend) die Natur erforschen. Denn die unendliche Welt ist nichts anderes als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Productionen und Reproductionen.

Diese entgegengesetzten Thätigkeiten werden dann die eine als unendlich, die andere als endlich vorgestellt, welche ursprünglich im Geiste vereinigt sind. Der Geist nämlich ist nicht ursprünglich für sich Object, sondern wird es für sich selbst nur durch sein eigenes Handeln. Denn er ist nichts als ein ewiges Werden, woraus man auch das Fortschreitende in unserem Wissen von der todten Materie an bis zur Idee einer lebendigen Natur begreift. Wird der Geist aber für sich selbst Object, so wird er insofern endlich; denn was nur Object ist, ist etwas Todtes, Ruhendes, Endliches. Aber weil der Geist nicht ursprünglich Object ist, so ist er seiner Natur nach nicht endlich, sondern unendlich. Er ist also keines von beiden allein, sondern in ihm ist die ursprünglichste Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit, wie es denn überhaupt vom Unendlichen zum Endlichen keinen Uebergang giebt. (Hier soll der Frage vorgebeugt werden, wie aus der unendlichen Substanz Spinoza's die endlichen Modificationen derselben

folgen. Fasst man die Substanz sofort als ein Ich, so erkennt man, dass das Unendliche und Endliche ursprünglich ungetrennt beisammen sein müssen; jene Frage fällt also gänzlich weg, und das ist der Vortheil, welchen man erlangt, wenn man Fichte und Spinoza zusammenschmilzt oder, wie Herbart sagte, den Idealismus als Werg gebraucht, um damit eine Lücke bei Spinoza zuzustopfen.)

Ist also das Wesen des Geistes die Tendenz, sich selbst anzuschauen, und zwar eine unendliche Tendenz, so reproducirt er sich ins Unendliche fort, d. h. er geht von Vorstellung zu Vorstellung; er ist eine Thätigkeit, die aus Unendlichem Endliches hervorzubringen continuirlich bestrebt ist oder weil er stets bestrebt ist, für sich selbst endlich, d. h. seiner bewusst zu werden, so gehen alle Handlungen des Geistes darauf, das Unendliche im Endlichen darzustellen. Die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anderes als die Geschichte des Selbstbewusstseins oder die Geschichte der verschiedenen Zustände, durch welche der Geist allmählich zur Anschauung seiner selbst, zum reinen Selbstbewusstsein gelangt.

In dieser idealistischen Ansicht soll nun auch zugleich das Problem gelöst sein, wie die Uebereinstimmung der Vorstellung und ihres Gegenstandes, welche der gemeine Verstand voraussetze, möglich sei. Das kann nur der Fall in einem Wesen sein, welches selbst zugleich das Anschauende und Angeschaute ist, das also in allen seinen Vorstellungen nicht Copien der Dinge an sich, sondern seine eigenen Zustände anschaut, oder dessen Vorstellungen von den Dingen Copie und Original zugleich sind. Denn was die Seele anschaut, ist immer ihre eigene sich entwickelnde Natur, und sie bezeichnet durch ihre eigenen Producte den Weg, auf welchem sie zum Selbstbewusstsein kommt. Die äussere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wiederzufinden; denn die Stufenfolge der Natur bezeichnet nur äusserlich angeschaut die Stufenfolge der Entwickelung unseres Geistes. —

Schelling irrt sich, wenn er glaubt, hiemit das alte Problem, wie unsere Vorstellungen mit den äusseren Dingen übereinstimmen können, gelöst zu haben; er hat nur geläugnet, dass ein solches Problem vorhanden sei. Denn wenn wir in unseren Vorstellungen nur unsere eigenen Zustände anschauen, diese aber in gar keinem Verhältniss zu äusseren Dingen stehen, wie es der consequente Idealismus behauptet, so fällt jene Frage überhaupt weg. Und auch auf dem spinozistischen Standpuncte, wo man Ideales und Reales oder Denken und Ausdehnung als Attribute ein und derselben Substanz auf gleiche Weise

modificirt sein lässt und damit eine nothwendige Harmonie beider gewinnt, wird jenes Problem nicht gründlich gelöst; denn die Antwort auf die Frage, woher man wisse, dass Eine Substanz sei und diese gerade diese beiden Attribute habe, wird man ewig schuldig bleiben.

Von den weiteren Ausführungen dieser s. g. Geschichte des Selbstbewusstseins ist nur noch die Behauptung von Interesse, dass der Geist sich noch nicht wahrhaft selbst schaue, so lange er sich nur in seinen Productionen anschaue; um also zum wahren Selbstbewusstsein zu gelangen, müsse er sich durch einen Schwung, den er sich selbst über alles Endliche hinausgebe, von allem Object losreissen. Für diese Selbstbestimmung aber oder das Wollen lasse sich kein weiterer Grund angeben, denn der Geist sei ursprüngliches, unendliches Wollen. — Wenn dem aber so ist, so sieht man nicht ein, weshalb sich der Geist die vergebliche Mühe giebt, Objecte zu produciren, da nicht diese ihm zum Selbstbewusstsein verhelfen, sondern sein ursprüngliches Wollen. Der Schwung aber, den der Geist sich selbst geben soll, verdankt seine Entstehung wohl nur einer Münchhausen'schen Phantasie. —

Mit diesem Wollen soll sich dann sofort das Verlangen nach dem Idealischen einfinden, weil das Wollen nur im Gegensatze gegen das Wirkliche stattfinde. — Dies ist eine der leichtsinnigsten Erschleichungen, da dann alles Nicht-Wirkliche ein Idealisches, d. h. ein Vorbild des Guten und Schönen sein müsste. So schnell und leicht wird hier im Wollen selbst das Wollen des absolut Löblichen gefunden! — Obgleich aber der Geist sich durch sein Wollen von den Objecten losreisst, ist er doch „durch sein eigenes Wollen an die Objecte gefesselt." Denn weil er nur im Gegensatze gegen das Wirkliche nach dem Idealischen verlangt, so muss dieser Gegensatz nothwendig bleiben. — Diesen Gedanken haben wir schon bei Fichte gefunden, und er wird uns bei Schelling später wieder begegnen. Er gehört zu den nothwendigen Grundsäulen dieser Philosophie, denn fiele der Gegensatz in dem Einen weg, so hörte es selbst auf zu sein.

## § 87.

Diese in den „Erläuterungen" in mehr sporadischer Weise angedeuteten Gedanken führt Schelling in seinem System des transcendentalen Idealismus (1800) in systematischer Form aus. Er will die gesammte Philosophie als das, was sie ist, als fortgehende Geschichte des Selbstbewusstseins darstellen und zwar in einer nothwendigen Stufenfolge von Anschauungen, durch welche sich das Selbst-

bewusstsein bis zur höchsten Potenz erhebt, und diese Darstellung soll hauptsächlich den Zweck haben, den Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten hervorzuheben; denn die Potenzen der Anschauung, welche im Ich sind, können bis zu der Grenze, wo die praktische Philosophie anhebt, auch in der Natur aufgezeigt werden. Eine vollständige Darstellung aber dieses Parallelismus ist nur in den beiden Wissenschaften der Transcendentalphilosophie und der Naturphilosophie möglich, welche eben deswegen einander entgegengesetzt sein müssen und niemals in Eine zusammengehen können.

Um nun nachzuweisen, dass diese beiden Wissenschaften die einzig möglichen in der Philosophie sind, geht Schelling von der alten Definition der Wahrheit aus, dass sie Uebereinstimmung des Vorstellens mit dem Gegenstande oder des Subjectiven mit dem Objectiven sei. Zur Erklärung dieses Zusammentreffens können aber nur zwei Fälle angenommen werden; entweder wird das Objective (die Natur) zum Ersten gemacht und gefragt: wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimme, oder aber das Subjective (die Intelligenz) wird zum Ersten gemacht.

Die erste Frage aber verwandelt sich ihm unter der Hand in die ganz andere: wie kommt die Natur dazu, vorgestellt zu werden, d. h. wie wird aus der Natur eine Intelligenz? Danach soll nun die nothwendige Tendenz der Naturwissenschaft die sein, von der Natur auf das Intelligente zu kommen, oder eine Vergeistigung der Natur zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens aufzuweisen; die Natur soll sich in eine Intelligenz auflösen. Die todten und unbewussten Producte der Natur sind nur misslungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren, d. h. ein selbstbewusstes Ich zu werden; die todte Natur ist überhaupt nur eine unreife Intelligenz, daher in ihren Producten noch bewusstlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes ist als der Mensch, die Vernunft überhaupt. Durch diese Reflexion kehrt die Natur vollständig in sich zurück, und es wird offenbar, dass sie ursprünglich identisch mit dem ist, was in uns als Intelligentes und Bewusstes erkannt wird.

Die Transcendentalphilosophie hat dagegen die Aufgabe, aus dem Subjectiven das Objective entstehen zu lassen, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen. Sie zerfällt in theoretische und praktische Philosophie. Die erste untersucht, wie Vorstellungen absolut mit ganz unabhängig von ihnen existirenden Gegenständen überein-

stimmen oder wie wir die Dinge an sich erkennen können; ihr Gegenstand ist also die Möglichkeit der Erfahrung, die absolute Identität des Seins und der Erscheinung. Die zweite dagegen fragt: wie durch ein bloss Gedachtes ein Objectives veränderlich sei, so dass es mit dem Gedachten übereinstimme. Diese beiden Aufgaben scheinen sich freilich zu widersprechen; denn wenn das Subjective sich nach dem Objectiven richten muss, so ist nicht einzusehen, wie das Objective sich nach dem Subjectiven richten könne. Die Auflösung dieses Widerspruches geschieht aber in einer höheren Philosophie, die weder theoretisch noch praktisch ist, durch die Erkenntniss, dass die Thätigkeit, durch welche die objective Welt producirt ist, ursprünglich mit derjenigen identisch ist, welche sich im Wollen äussert und umgekehrt. Im Wollen ist dieselbe Thätigkeit mit Bewusstsein productiv, welche die Welt ohne Bewusstsein producirt. Die Natur als Ganzes sowohl, wie in ihren einzelnen Producten wird als ein mit Bewusstsein hervorgebrachtes Werk und doch zugleich als Product „des blindesten Mechanismus" erscheinen müssen, oder als zweckmässig, ohne doch aus einem bewussten Zweck erklärbar zu sein. Die Teleologie ist daher der Vereinigungspunct der theoretischen und der praktischen Philosophie. — Die höchste Vollendung aber der Wissenschaft liegt noch über diese Teleologie hinaus. Denn da sie nur dann vollendet ist, wenn sie zu ihrem Princip zurückkehrt, so muss diese zugleich bewusste und unbewusste Thätigkeit im Bewusstsein selbst nachgewiesen werden. Diese Einheit der bewussten und unbewussten Thätigkeit ist aber die ästhetische, d. h. künstlerische. Das Zusammentreffen der bewussten und der bewusstlosen Thätigkeit ohne Bewusstsein giebt die wirkliche, mit Bewusstsein die ästhetische Welt. Die objective Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewusstlose Poesie des Geistes. Der Schlussstein der Philosophie ist also die Philosophie der Kunst.

Als Princip des Ganzen wird das Ich, nicht das empirische, sondern das der intellectuellen Anschauung aufgestellt, d. h. der Begriff eines sich selbst producirenden Handelns oder einer Thätigkeit, welche die Tendenz hat, sich selbst Object zu werden. In dem Begriffe dieses Ich liegt nun die bekannte Triplicität, dass die zunächst unbestimmt gedachte (ins Unendliche hinausgehende) Thätigkeit begränzt werden muss, um in sich selbst (gleichsam auf ihren Anfangspunct) zurückgebogen zu werden; das Subject muss sich selbst durch ein Object begränzen, wenn es sich selbst anschauen und zwar das Object mit sich identisch anschauen soll, wie es der Begriff des Ich

fordert. Da nun das Ich bloss ein Thun ist, so besteht es aus drei Thätigkeiten, zwei entgegengesetzten, einer unendlichen, reellen; einer diese begränzenden, ideellen, und einer diese beiden vereinigenden. Dieses ganze Ich wird anfänglich als ein unbewusstes Thun gedacht, das aber durch stufenweises Fortschreiten oder durch ein Sich-selbst-potenziren es endlich bis zum Selbstbewusstsein bringt.

Schelling nimmt nun in der theoretischen Philosophie, welche bis zum Anfang des wirklichen Selbstbewusstseins geht, drei solcher Stufen, Epochen (Perioden) oder Potenzirungen an. Die erste geht von der ursprünglichen Empfindung bis zur productiven Anschauung. Die zweite von da bis zur Reflexion und die dritte bis zum absoluten Willensact.

In der ersten Periode werden dann wieder drei Hauptacte unterschieden: im ersten, dem noch bewusstlosen Act des Selbstbewusstseins, ist das Ich Subject-Object, ohne es für sich selbst zu sein; im zweiten Act, dem der Empfindung, wird ihm nur seine objective Thätigkeit zum Object; im drittten, dem der productiven Anschauung, wird es als empfindend oder als Subject sich zum Object.

Dem entsprechend findet sich in dem ersten Producte der Anschauung, der Materie, dieselbe Triplicität der Kräfte. Es ist in ihr eine positive, ins Unendliche gehende Thätigkeit = Expansivkraft, die durch die entgegenstehende, negative, ideelle Thätigkeit = Attractivkraft, verhindert wird, sich ins Unendliche auszubreiten (vgl. Kant); die synthetische Thätigkeit aber, durch welche die Construction der Materie vollendet wird, ist die Schwerkraft; — als ob die Materie an sich nothwendig schwer wäre!

Nachdem auf diese Weise der allgemeine Begriff der Materie gewonnen ist, werden dann entsprechend den drei Dimensionen der Materie drei Stufen ihres dynamischen Processes abgeleitet. Die Ausdehnung in die Länge wird sofort als magnetische Linie construirt, an deren einem Pol die positive, an dem anderen die negative Kraft herrscht, und in deren Mitte der Gleichgewichtspunct beider Kräfte sich findet. „Denkt man sich“ diese Linie in der Mitte in zwei Linien getrennt, so sind beide entgegengesetzte Kräfte völlig auseinander, dieser Moment wird in der Natur durch die Electricität repräsentirt, die eine Flächenkraft ist (weil sie an den Oberflächen der materiellen Dinge haftet). Im dritten Momente der Construction sind beide Kräfte so vereinigt, dass in dem ganzen Producte kein Punct ist, in welchem die beiden Kräfte nicht zugleich wären, — der chemische Process oder der Galvanismus. Diese drei Stufen des

dynamischen Processes sollen nun den drei Acten des Ichs entsprechen: dem ursprünglichen (unbewussten) Selbstbewusstsein, der Empfindung und dem productiven Anschauen. —

Schelling liefert hier wieder ein vorzügliches Beispiel davon, was seine productive Einbildungskraft vermag! Ist es schon gänzlich willkürlich, mit der Ausdehnung der Materie in die Länge ohne Weiteres den Magnetismus hervorgehen zu lassen, so übersteigt es doch alles Mass des selbst der Phantasie Erlaubten, aus der willkürlich angenommenen Trennung der magnetischen Linie die Flächenkraft der Electricität hervorzuzaubern, und noch dazu im offenbaren Widerspruch mit dem Princip seiner Phantasie, dass die entgegengesetzten Kräften niemals getrennt, sondern immer in Einem zusammen sein müssen! —

In der zweiten Periode, wo die drei Kantischen Kategorien der Relation: Substanz, Causalität und Wechselwirkung gewonnen werden, entsprechen denselben in der Natur: die Sensibilität, die Irritabilität und der Bildungstrieb oder die Organisation.

Nachdem in diesen beiden Perioden dargestellt ist, wie durch den unbewussten Mechanismus des Ich die leblose sammt der lebendigen Natur producirt wird, und die Production bis dahin fortgeführt ist, dass das unbewusste Ich sich als organisirten Leib setzt, so bleibt nun wider die anfangs erregte Erwartung für die dritte Periode keine neue Production übrig. Dafür aber gehört diese dritte Periode auch eigentlich schon in den praktischen Theil; denn hier wird von dem geredet, was vermeintlich auf das durch einen absoluten Willensact angeblich hervorgebrachte Selbstbewusstsein erst folgen soll: von Begriff und Urtheil, welches letztere hier für die Ur-Theilung zwischen Subject und Object erklärt wird.

In der praktischen Philosophie hat man nun nicht nach dem bisherigen Sprachgebrauche eine Moralphilosophie zu erwarten, sondern eine Deduction der Möglichkeit der durch das bewusste Wollen producirten Handlungen; also in Wahrheit auch nur eine theoretische Philosophie des Begehrens und Wollens.

Zunächst wird bemerkt, dass das anschauende Ich, so lange es producirt, nicht sich seiner selbst bewusst werden könne, weil das anschauende immer auf etwas anderes geht, als auf sich selbst. Nur durch eine absolute Abstraction reisst sich die Intelligenz vom Object los, durch eine Handlung, welche durch die vorhergehenden nicht bedingt ist. (Man sieht dabei freilich nicht ein, weshalb das Ich mit dieser Handlung so lange wartet, bis es dem Philosophen

gelegen ist, und nicht schon etwa bei der ursprünglichen Empfindung sich aus absoluter Machtvollkommenheit vom Object losreisst.) Diese absolute Selbstbestimmung des Ich, wodurch es sich vom Object losreisst und sich selbst als das Ganze, was es ist, als Subject und Object zugleich zum Object wird, ist das Wollen.

Dieses Wollen oder die Autonomie ist zwar an sich das gemeinschaftliche Princip der theoretischen und praktischen Philosophie, aber während das Ich dort unbewusst nach eigenen Gesetzen producirt, realisirt es hier mit Bewusstsein die eigenen idealen Gesetze.

Anfangs geht nun Schelling hier dem von Fichte in seiner Sittenlehre eingeschlagenen Wege nach und deducirt zunächst, dass andere Intelligenzen ausser dem Individuum angenommen werden müssen, wenn es wirklich zum Selbstbewusstsein gelangen soll, dass also die Freiheit in der Natur immer schon vorausgesetzt wird und dass sie nicht entstehen kann, wo sie nicht als Erstes schon ist. Dann aber leitet er einen Naturtrieb und einen reinen Trieb und die über beiden stehende Willkür, die mit Bewusstsein freie Thätigkeit, ab und proclamirt zuletzt den in der Aussenwelt herrschenden reinen Willen als das einzige höchste Gut. — Hieraus kann man auf die Beschaffenheit der Ethik schliessen, welche Schelling geliefert haben würde, wenn er sich überhaupt um ethische Dinge ernstlich bekümmert hätte. Sie hätte nur ein Seitenstück zu Spinoza's Gleichsetzung von Macht und Tugend und Macht und Recht werden können. Leider hatte Fichte ihm hierin vorgearbeitet. —

Von hier an beginnt er von Fichte abzuweichen, wenn auch noch immer von dessen Gedanken geleitet. — Wenn die Realisirung des höchsten Gutes allein von der Willkür der Menschen abhinge, so würde das Heiligste dem Zufall anvertraut sein. Das darf nicht sein. Daher wird eine Rechtsverfassung gefordert, welche den eigennützigen Trieb des Menschen durch einen unfehlbaren Zwangsmechanismus binden soll, gleichsam als eine zweite höhere Natur über der ersten. Aber auch das Entstehen und Bestehen dieses Mechanismus, der zu einer allgemeinen, über alle einzelnen Staaten sich erstreckenden Rechtsverfassung werden muss, wäre nicht zu begreifen, wenn nicht in dem willkürlichen Spiele der Freiheit, dessen ganzer Verlauf die Geschichte ist, dennoch wiederum eine blinde Nothwendigkeit herrschte, welche bewirkt, dass die freien Handlungen ohne bewusste Absicht auf ein und dasselbe Ziel hinauslaufen. Diese Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit oder diese prästabilirte Harmonie zwischen dem Gesetzmässigen und dem Freien (dem Ob-

jectiven und Subjectiven) ist ihrerseits wiederum nicht denkbar ohne etwas Höheres, was über beiden liegt, ohne einen Grund der Identität zwischen dem Bewussten und Bewusstlosen, welche sich eben zum Behuf der Erscheinung im freien Handeln trennen.

Dieser Grund kann aber, eben weil er über beiden liegt, weder Subject noch Object, auch nicht beides zugleich, sondern nur die absolute Identität sein, in welcher gar keine Duplicität ist und die daher auch nie zum Bewusstsein gelangen kann; sie ist das ewig Unbewusste, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind. Für dieses absolut Identische, welches der Grund der Harmonie der Freiheit und Nothwendigkeit nicht nur des Individuums, sondern der ganzen Gattung ist und das schon im ersten Acte des Bewusstseins sich trennt und durch diese Trennung das ganze System der Endlichkeit hervorbringt, kann es überhaupt kein Prädicat geben, denn es ist das absolut Einfache. Handelt also dieses Absolute durch jede einzelne Intelligenz, so ist deren Handlung sowohl frei als nothwendig. Denn es ist Ein Geist, der in Allen, welche gleichsam das Schauspiel der Geschichte aufführen, dichtet, und dieser Dichter, dessen blosse Bruchstücke die einzelnen Schauspieler sind, hat den objectiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller Einzelnen schon zum Voraus so in Harmonie gesetzt, dass am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muss (vgl. Leibniz). Hierin liegt die Nothwendigkeit des Verlaufs der Geschichte. Die Freiheit aber liegt darin, dass dieser Dichter nicht unabhängig von uns (seinen Bruchstücken) ist, sondern sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst enthüllt, so dass er ohne diese Freiheit selbst nicht wäre, wir also die Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder der besonderen Rolle sind, die wir spielen! — Aber selbst unter dieser pantheistischen Voraussetzung, dass wir Bruchstücke oder, wie Spinoza sagte, bestimmte Portionen der einen Substanz sind, würde nur in dem Falle jene eingebildete absolute Freiheit mit der Nothwendigkeit eins sein, wenn wir ursprünglich mit Bewusstsein selbst bestimmt hätten, welche eigenthümliche Rolle wir im Einklange mit der Idee des Ganzen spielen wollten, d. h. mit anderen Worten, wenn wir unsere eigenen Schöpfer wären. Es wird sich in Folge zeigen, wie Schelling, freilich aus einem anderen Grunde, zu diesem Gedanken hingedrängt wird. —

Die Geschichte als Ganzes ist die fortgehende, allmählig sich enthüllende Offenbarung dieses Absoluten. Sie hat drei Perioden; in der ersten waltet das Absolute nur noch als blindes Schicksal, in der zweiten

als Naturgesetz und Naturplan; in der dritten wird es sich als Vorsehung entwickeln; „wann diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein."

Aus dieser absoluten Identität des Bewussten und Unbewussten oder des Subjectes und Objectes wird dann auch das Zweckmässige in der Natur deducirt. Denn vermöge jener Identität ist der blinde Mechanismus der Intelligenz, durch welchen die Welt entsteht, im Voraus schon durch die freie bewusste Thätigkeit bestimmt. — Dieser Satz ist zwar an sich selbst nicht verständlich, da nicht jede freie bewusste Thätigkeit eine zweckmässige ist; aber man erinnere sich an Schelling's Abhängigkeit von Kant, welcher den freien Willen als den durch das Sittengesetz bestimmten oder als die praktische Vernunft gesetzt hatte.

Im bewussten Ich aber offenbart sich diese Identität als die künstlerische Thätigkeit des Genie's und wie in dieser eine bewusste und unbewusste Thätigkeit zugleich ist, so ist auch das Kunstproduct ein solches, in welchem der Gegensatz des Bewussten und Unbewussten, des Endlichen und Unendlichen aufgehoben ist. Darum tritt beim Anschauen des Kunstproductes eine völlige Befriedigung ein, weil der Widerspruch hier völlig aufgehoben ist. Die ästhetische Anschauung ist eben die objectiv gewordene intellectuelle; die Poesie und Philosophie ist im Grunde ein und dasselbe. Denn es ist ein und dasselbe, was in beiden thätig ist, das einzige, wodurch wir fähig sind, auch das Widersprechende zu denken und zusammenzufassen — die Einbildungskraft. —

---

## § 88.

Dieser transcendentale Idealismus ist im Ganzen des Systems nur als die eine Seite zu fassen; die andere ist die Naturphilosophie, die jenem vollberechtigt gegenübersteht. Denn nach der spinozistischen Grundanschauung kann Alles, was ist, sowohl aus dem Attribute der Ausdehnung (des Realen, Objectiven), als aus dem des Denkens unabhängig von einander erklärt werden. Beide Erklärungsarten aber sind in dem Absoluten eins, d. h. die Modi oder die besonderen Formen der Ausdehnung und des Denkens müssen einander entsprechen, ohne dass ein Causalzusammenhang zwischen beiden anzunehmen ist. Daher kann Schelling in seinem transcendentalen Idealismus ganz idealistisch verfahren, als ob er ein Anhänger Fichte's wäre, welcher die ganze Natur als ein nothwendiges Product des anfänglich unbewussten Ich, das sich durch diese Pro-

ductionen zum Selbstbewusstsein hinaufringen will, betrachtete. Dagegen verlässt er in den reiferen Darstellungen seiner Naturphilosophie diese idealistische Betrachtung gänzlich. Nur das Eine und allerdings Wichtigste behält er von Fichte bei, dass er auch in der Natur jene Triplicität der Einheit, des Gegensatzes und der Wiedervereinigung oder das allgemeine Schema des Ich nachzuweisen sucht. Jedoch verlässt er später wenigstens die Fichte'sche Terminologie.

In den Ideen zur Philosophie der Natur, 2te Auflage (1803), wo der Ausdruck noch mehr an Fichte erinnert, wird das Absolute als ein ewiger Erkenntnissact dargestellt oder als ein Produciren, in welchem es auf ewige Weise in seiner Ganzheit als Idee, als lautere Identität sich selbst zum Realen, zur Form wird und hinwiederum auf gleich ewige Weise sich selbst als Form und insofern als Object in das Wesen oder das Subject auflöset. (Das Subject setzt sich selbst als Object oder setzt das Object identisch mit sich.) In diesem absoluten Erkenntnissact sind zwei Handlungen unterschieden: die, in welcher es seine Subjectivität und Unendlichkeit ganz in die Objectivität und Endlichkeit bis zur wesentlichen Einheit der letzteren mit der erstern gebiert, und die, in welcher es sich selbst in seiner Objectivität oder Form wieder auflöst in das Wesen. Da aber das Absolute nicht Subject, nicht Object, sondern nur das identische Wesen beider ist, so kann es als absoluter Erkenntnissact nicht hier rein Subject, dort rein Object sein; es ist immer als Subject und als Object nur die reine Absolutheit, die ganze Identität. Hierin liegen also drei Einheiten: 1) die, in welcher das Wesen zur Form, 2) die, in welches die Form zum Wesen wird, 3) die, in welcher diese beiden Absolutheiten wieder Eine Absolutheit sind.

Das Wesen wird Form in der Natur, in der realen Einheit, oder das Unendliche bildet sich in das Endliche ein. Unter dieser realen Einheit stellt sich als Einbildung des Allgemeinen (Unendlichen) in das Besondere (Endliche) der allgemeine Weltbau dar; als Rückbildung des Besonderen ins Allgemeine oder Wesen: der allgemeine Mechanismus, in welchem das Licht das Allgemeine, der Körper das Besondere repräsentirt; als Ineinsbildung dieser beiden Einheiten im Realen: der Organismus, das vollkommene Gegenbild des Absoluten in der Natur. Diese drei Einheiten werden auch drei Grade oder Potenzen der Natur genannt.

Diese Anschauung beruht offenbar ganz auf den Fichte'schen Sätzen vom Ich: was das Ich ist, das setzt es, und was es setzt, das ist es. Das Subject setzt das Object, folglich muss das Object

ein Ich sein, d. h. eine Identität von Subject und Object, aber unter der Form des Objectes; gleicherweise muss auch das Subject das Object in sich enthalten, um seinerseits dem ganzen Ich gleich zu sein. Daher findet sich überall Identität in der Totalität und Totalität in der Identität; in Allem findet sich die Einheit des Ich und das Eine (absolute) Ich ist Alles. —

Sieht man von dem Absoluten ab, so giebt es allerdings verschiedene Grade, in welchen das Vorhandene, das Universum, das Absolute ausdrückt. Wird das Universum unter der Form des Objectes aufgefasst, so ist es die Natur (das Vorgestellte, Angeschaute, Reale); aber es ist nicht blosses Object (wie Fichte wollte), sondern zugleich auch Subject und die Einheit beider, nur dass diese Einheit in verschiedenen Graden sich ausdrückt, in der einen herrscht die Objectivität über die Subjectivität, in der anderen die Subjectivität über jene, in der dritten endlich sind sie Eins oder im Gleichgewicht. — Die Kunst oder vielmehr der Witz des Philosophen besteht nun darin, unter den gegebenen Verhältnissen der Natur oder des Geistes diejenigen zu entdecken, welche sich am bequemsten als Ausdrücke jener verschiedenen Formen, Grade oder Einheiten deuten lassen. Hierin liegt die Veranlassung jener thörichten Deuteleien, welche besonders bei einigen Schülern Schelling's die Stelle des Denkens vertraten, indem man glaubte, über die Natur zu philosophiren, wenn man in ihren Erscheinungen ein Abbild des Geistigen nachweisen oder auch nur in den Verhältnissen der Naturgegenstände unter einander logische Verhältnisse auffinden konnte. So sagt z. B. der bekannte H. Steffens: das Licht ist das geistige Bildende der Natur; das Wasser ist die Sehnsucht der Erde, sich in sich selber zu ergreifen. Die Schwere ist die Einheit des Allgemeinen und Besonderen, als ein Verallgemeinerndes, u. dgl. mehr.

In anderer Terminologie finden sich dieselben Gedanken in Schellings Weltseele, 2. Auflage (1806). Jene Dreiheit, die überall wiederkehrt, heisst hier: Unendliches, Endliches und die Copula oder das Band. In den Dingen ist die Wesentlichkeit stets mit dem verknüpft, was nicht von selbst sein kann, oder mit dem Endlichen, der Form. (Der alte Satz des Aristoteles, dass die Materie nie ohne Form ist.) Das Unendliche kann nicht zu dem Endlichen und dieses nicht zu jenem hinzukommen, sondern beides ist durch eine ursprüngliche Nothwendigkeit verknüpft. „Wir nennen dieselbe (diese Nothwendigkeit) das Band oder die *copula*." Denn wir würden das Unbedingte nicht wahrhaft erkennen, wenn wir es nur im Gegensatze

des Endlichen begriffen; es wäre nicht unbedingt, wenn das Endliche oder das Nichts ihm entgegenstände. (Wird nämlich das Unendliche bloss im Gegensatze des Endlichen gedacht, so ist es nicht wahrhaft unendlich, denn es ist dann das Endliche nicht, also selbst ein Endliches, da es ein anderes nicht ist, nach dem Satze: *omnis determinatio negatio est.)* Das Unendliche ist also nur absolut als absolute Verneinung des Nichts (des Endlichen) oder als absolutes Bejahen seiner selbst in allen Formen. — Das Unendliche muss also das Endliche als ein von ihm Abgetrenntes, für sich Bestehendes verneinen, und das thut es, wenn es sich in allen endlichen Formen bejaht, d. h. sich in denselben bethätigt; oder nach Fichte: das absolute Ich wird nur dann wahrhaft absolut, wenn es das Nicht-Ich, das Objective, Endliche sich selbst gleich setzt, sich im Object wiederfindet, also in demselben sich bejaht oder wenn in allen Formen des Endlichen sich die Einheit des Unendlichen und Endlichen, d. h. der Materie und der Form, nachweisen lässt. — Daher fährt Schelling fort: Ist es dem Unendlichen wesentlich, sich selbst in allen Formen zu bejahen, so ist eben damit zugleich diese Form, und da sie nur durch das Band ist, so muss sie auch als Ausdruck desselben, d. h. als Verbindung des Endlichen und Unendlichen, erscheinen.

Die Welt ist also die vollständige und in progressiver Entwickelung ausgebreitete Copula, d. h. Einheit des Unendlichen und des Endlichen. Das Universum ist nur wirkliche Totalität durch das Band, d. h. durch die Einheit in der Vielheit. „Unmöglich wäre es auch, dass das Band in dem Vielen das Eine wäre, d. h. selbst nicht Vieles würde, wäre es nicht wieder in dieser seiner Einheit in der Vielheit und eben deshalb auch im Einzelnen das Ganze.“ (Wie in jedem besonderen Begriffe der allgemeine ganz ist, so muss auch die allgemeine Form der Einheit des Unendlichen und Endlichen in jedem Einzelnen der Vielen ganz sein.)

Die Vielheit kommt den Dingen nur zu abgesehen vom Bande, welches die Negation der Vielheit ist. (Nur wenn man nicht erkennt, wie alles Einzelne im Absoluten nothwendig verbunden, Eins durch das Andere bedingt ist, zerfallen die Dinge in eine zusammenhangslose Vielheit.) Diese Vielheit an sich erscheint als Raum; dieser ist Form ohne Band, überall bloss Umkreis ohne Mittelpunct. Das Band aber muss den Raum negiren, und insofern es den Raum negirt, ist es in der Natur als Schwere (die ja die Dinge zum Mittelpunct hintreibt und sie dadurch verbindet). Indem aber das Band als Schwere die Dinge verbindet, setzt es zugleich auch die andere Form der

Endlichkeit: die Zeit. Denn das Verbundene besteht zwar für sich, es dient aber auch zugleich dem Ganzen und ist insofern nicht, als es nicht für sich, sondern für Anderes ist. (!) Die Negation des Für-sich-bestehens aber ist eben die Zeit, denn sie negirt das Aussereinander und setzt die innere Identität der Dinge. Negirt nun das Band wiederum die Zeit, so entsteht — das Licht als Gegentheil der Schwere. Diese ist Einheit in der Allheit, jenes Allheit in der Einheit. „Es ist eine und dieselbe Natur, welche auf gleiche Weise das Einzelne in das Ganze und das Ganze in das Einzelne setzt, als Schwere nach Identification der Totalität, als Lichtwesen nach Totalisirung der Identität tendirt. Der beiden Principien ewiger Gegensatz und ewige Einheit erzeugt erst als Drittes und als vollständigen Abdruck des ganzen Wesens jenes sinnliche und sichtbare Kind der Natur, die Materie." Das Licht aber, von dem Schelling hier redet, ist nicht das empirische Licht. Er will etwas Allgemeineres damit ausdrücken, als was gewöhnlich durch das Licht bezeichnet wird, nämlich „den Jupiter, von dem Alles allwärts erfüllt ist, den Begriff der Alten von der Weltseele oder dem verständigen Aether" (vgl. die Stoiker).

Hier tritt eine häufig angewandte Manier Schelling's hervor, den Worten, die er gebraucht, nicht ihren gewöhnlichen bestimmten, sondern einen „höheren", d. h. allgemeineren Sinn unterzulegen und dann doch so zu thun, als ob er von dem bestimmteren Begriffe redete. Besonders wichtig sind in dieser Hinsicht seine Behauptungen, mit denen er Fichte's Satz widerlegen will, dass ein Wissen nur im Menschen zu finden sei. In seinem allgemeinen Ausdrucke sei das Bewusstsein ein Sich-selbst-fassen; das Wissen, wenn es nicht gleich als ein bloss subjectives aufgefasst werden solle, dem ein Sein entgegenstehe, sei Selbstbejahung. „Woher, fährt er fort, ist es Fichte bewusst, dass ein Sich-Fassen, Sich-Bejahen nur in unserem Selbstbewusstsein vorkommt? Dagegen haben wir es allerwärts und so weit nur ein Sein ist, gefunden und nachgewiesen." (Darlegung des wahren Verhältnisses u. s. w.) Weiterhin wird dann dieses Sich-bejahen oder Sich-selbst-offenbaren zu dem noch abstracteren Gedanken erweitert, dass jedes Wirkliche von sich selbst und einem Anderen das lebendige Band sei, d. h. dass es den Widerspruch in sich enthält, als Eins Vieles und als Vieles wiederum Eins zu sein. — Diese Manier leistete ihm treffliche Dienste, um seinen Parallelismus des Geistigen und Natürlichen durchzuführen; denn nun war es leicht, in der Natur ein verhülltes Geistiges zu entdecken.

§ 89.

Wichtiger für den weiteren Fortgang der Philosophie als diese jetzt schon längst bei Seite gelegten naturphilosophischen Versuche Schelling's ist die Reihe seiner Schriften, in welcher er das allgemeine Princip des Vorhandenen oder die allgemeine Frage behandelt: wie man vom Standpuncte des Ewigen zu dem Ursprunge des Bewusstseins und der Trennung überhaupt gelange? Diese Frage soll zunächst im: Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge (1802) beanwortet werden. Hier tritt besonders eine Anlehnung an Plato hervor, nach dessen Vorgange Schelling erklärt, die wahre Erkenntniss beziehe sich nicht auf das Sinnliche, sondern auf die Ideen; denn das Sinnliche oder Endliche sei, möge man es im realistischen oder idealistischen Sinne nehmen, das Nichtseiende; die empirischen Dinge seien nur verzerrte Ausdrücke der Ideen.

Daher sagt er, dass keine Erkenntniss im absoluten Sinne wahr sei, welche sich auf die unmittelbaren Affectionen des Leibes beziehe, noch eine solche, die bloss für die menschliche Betrachtungsweise gültig sei, noch überhaupt die, welche zwar für alle Zeit, aber nur vom Endlichen gelte. Vielmehr müsse man die Dinge so erblicken, wie sie im göttlichen, urbildlichen Verstande vorgebildet seien. (Man erklärte nämlich damals nach dem Vorgange der späteren Platoniker die Platonischen Ideen für Urbilder der Dinge im göttlichen Verstande oder für Vorstellungen Gottes.) Die wahre Erkenntniss also sei die des unzeitlichen Daseins der Dinge und ihrer ewigen Begriffe. (Spinoza's Erkenntniss *sub specie aeternitatis*). Denn diese Urbilder seien ewig, nicht der Zeit und ihrem Mechanismus unterworfen, daher auch für sie und ihre Erkenntniss nicht das Gesetz der Ursache und Wirkung gelte. (Vgl. Kant's Begriff von der Causalität.)

Weil nun der Philosoph sich nicht bestrebt, das einzelne Wahre, sondern die Wahrheit an und für sich selbst zu erkennen, so ist sein Princip der ewige Begriff schlechthin betrachtet oder die Idee dessen, worin alle Gegensätze eins und gar nicht getrennt sind. Denn als Erstes können weder die Gegensätze ohne Einheit gesetzt werden, da etwas sich nur dadurch entgegengesetzt ist, dass es in Einem und demselben gesetzt ist (das Conträre hat nämlich einen höheren gemeinsamen Begriff), noch die Einheit, welche den Gegensatz sich entgegenstehend hat, sondern nur die Einheit, welche die Einheit der Einheit und des Gegensatzes ist oder worin das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen eins ist oder in Ansehung welcher die Einheit und die Differenz einander nicht entgegengesetzt sind. Diese

höchste Einheit kann aber nur bei absolut Entgegengesetztem stattfinden. Absolut entgegengesetzt aber sind der Gegenstand und sein Bild (das Reale und das Ideale). Denn man kann sich keine vollkommenere Einheit denken als dieser beiden, und doch ist es schlechterdings unmöglich, dass sie in einem Dritten zusammenkommen. Das Höhere ist bei ihnen das, worin dasjenige Eins ist, wodurch das Bild Bild und der Gegenstand Gegenstand ist (also das gleiche Wesen oder der gleiche inhaltliche Begriff beider, der sich ebenso wohl im Gegenstande, als in seinem Bilde findet). Wenn es nun einmal so verhängt ist, dass allgemein, wenn der Gegenstand ist, auch sein Bild, und wenn das Bild, auch jener ist, so müssen nothwendig beide absolut Entgegengesetzte beisammen sein. (Vgl. Fichte's Ich, in welchem das Subject (Gegenstand) nicht ohne sein Object (Bild) ist.)

Der höchste Gegensatz ist daher der des Idealen und Realen, und die höchste Einheit also auch die des Denkens und Anschauens, des Unendlichen und des Endlichen, des Allgemeinen und Besonderen. Die Anschauung ist nämlich das Endliche, Reale; denn jede ist bestimmt durch eine andere Anschauung bis ins Unendliche (Spinoza); der Begriff, das Denken oder das Ideale dagegen bleibt unveränderlich; die Anschauung ist das Differente, der Begriff das Indifferente, jene das Besondere, dieser das Allgemeine. — In jener höchsten Einheit ist also das, was im Anschauen ausgedrückt ist, nothwendig auch im Denken ausgedrückt, oder durch das Allgemeine auch das Besondere, durch den Begriff auch der Gegenstand gesetzt. (Vgl. Kant's anschauenden Verstand.) Dieselbe Einheit ist auch die des Unendlichen und Endlichen; denn jeder Begriff an sich führt eine Unendlichkeit mit sich, indem er einer unendlichen Reihe von Dingen vorsteht, wogegen das Besondere nothwendig einzeln und endlich ist. Daher kann der höchste Gegensatz auch als der der Einheit und der Vielheit ausgedrückt werden.

Da nun der einzige Gegenstand der Philosophie das Ewige ist, so hat sie zu betrachten, wie das Unendliche und Endliche in dem Ewigen eins ist. Jedes aber, worin Unendliches und Endliches eins ist, ist eine Idee. (Der Begriff ist nur Eine Seite der Idee: das Unendliche; sie selbst vereinigt Einheit und Vielheit, Unendliches und Endliches, Ideales und Reales, Subject und Object, ist also ein Fichte'sches Ich.) Von Allem giebt es also eine Idee, und Alles ist in Einer Idee, der Idee der Ideen. (Vgl. Plato. Für das Folgende erinnere man sich, dass bei Plato die höchste Idee die des Guten ist.)

Wenn nun in der absoluten Erkenntniss Alles, indem es ideal, unmittelbar auch real und umgekehrt ist, so ist dies im endlichen Erkennen nicht der Fall. Denn diesem erscheint das Ideale als blosser Begriff oder als blosse Möglichkeit (vgl. Leibniz), das Reale aber, das Ding, als Wirklichkeit, daher auch die Einheit als unendliche Möglichkeit, die Vielheit dagegen als Wirklichkeit. Es sieht in der gränzenlosen Realität (Spinoza's Substanz) nur die unendliche Möglichkeit aller Wirklichkeit, in den Gränzen dagegen die Wirklichkeit, so dass hier die Negation (die Gränzen) zur Position, die Position zur Negation wird. Es stellt somit im Vergleich mit der Art, wie die Dinge in der höchsten Idee sind, Alles umgekehrt auf den Kopf. — Es ist daher eine Unvollkommenheit des Denkens, urtheilen zu können, dass Etwas nicht sei (vgl. Kant). Denn der Begriff des Nichtseins setzt ein Denken voraus, das nicht in der Anschauung ausgedrückt ist. In der höchsten Idee ist also kein Unterschied des Seins und Nichtseins, auch keine Unmöglichkeit und kein Widerspruch zwischen Begriff und Anschauung (vgl. Kant's anschauenden Verstand), vielmehr sind in ihr die Begriffe der Dinge den Anschauungen derselben völlig angemessen ausgedrückt.

Nach dieser Beschreibung des Absoluten wirft nun Schelling selbst die Frage auf: Wie aber ist mit jenem ewigen Sein der Dinge in ihren Ideen die unendliche Bestimmtheit der Dinge durcheinander zu reimen, die sich nur auf das zeitliche Dasein zu beziehen scheint? (d. h. wie kommen die Negationen in die unendliche Substanz?).

Er antwortet: In Ansehung der Idee ist weder das Unendliche, noch das Endliche etwas für sich und unabhängig von unserem Unterscheiden. Keines von beiden aber ist an sich, sondern nur durch sein Entgegengesetztes das, was es ist, daher muss Unendliches und Endliches im Ewigen nothwendig beisammen sein. (Aber wir haben fürs Erste nur das Ewige; woher denn der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen im Ewigen?)

Er fährt dann zunächst fort, dieses unzertrennliche Beisammensein im Anschluss an Spinoza weiter zu beschreiben. Betrachtet man das Endliche bloss seinem Begriffe nach, so ist es ins Unendliche einzeln und ist eine Wirklichkeit, von der die Möglichkeit in einem anderen Endlichen liegt, enthält aber selbst wieder die unendliche Möglichkeit anderer Einzelner u. s. f. ins Unendliche. Reell aber ist der Begriff keines Einzelnen in Gott getrennt vom Begriffe aller Dinge. Daher kann das Absolute mit einem Organismus verglichen werden, in welchem jeder Theil den anderen voraussetzt,

indem sie alle zugleich vorhanden sind. (Das ergiebt aber noch lange nicht einen Organismus!)

Hiermit aber ist die Antwort auf die Frage: wie man vom Standpuncte des Ewigen selbst, ohne etwas ausser der höchsten Idee vorauszusetzen, zum Ursprunge des wirklichen Bewusstseins und der Trennung überhaupt gelange? nur vorbereitet, noch nicht selbst gegeben.

Schelling fährt daher fort: „In der höchsten Einheit ist zwar die absolute Unendlichkeit und das ihr völlig angemessene, zeitlos gegenwärtige, unendliche Endliche als der Sache nach völlig Eins gesetzt, dem Begriffe nach aber ewig verschieden. Weil aber das Endliche, obschon reeller Weise dem Unendlichen völlig gleich, doch ideell (d. h. in unseren Begriffen) nicht aufhört endlich zu sein, so ist in jener Einheit gleichwohl auch wieder die Differenz aller Formen so enthalten, dass für sich selbst jedes aus ihr sich ein eigenes Leben nehmen und, ideell zwar, in ein unterschiedenes Dasein übergehen kann. Auf diese Weise schläft wie in einem unendlich fruchtbaren Keime das Universum mit dem Ueberflusse seiner Gestalten u. s. w. hier beisammen, ungetrennt unter einer gemeinschaftlichen Hülle" (vgl. Plotin).

Aber auch hiermit sind wir noch immer bei der blossen Möglichkeit der Trennung. Daher rückt er endlich mit der Antwort heraus: „In Allem, was aus jener Einheit hervorzugehen scheint, ist zwar die Möglichkeit, für sich zu sein, vorher bestimmt, die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseins liegt in ihm selbst und ist bloss ideell und auch das nur in dem Masse, als ein Ding durch seine Art, im Absoluten zu sein, fähig gemacht ist, sich selbst die Einheit zu sein." —

Man sieht leicht, dass hiermit nichts geantwortet ist. Denn weder ist gesagt, woher in dem Ewigen eine Fülle möglicher Dinge stammt, noch wie dies Mögliche wirklich werde. Denn zu sagen, dass das bloss Mögliche sich die Wirklichkeit selbst nehme, ist fast nur ein Hohn auf jene Frage. Aber man hat hier doch wenigstens die Freude, den alten unsinnigen Satz des Aristoteles, wonach das Mögliche nach der Wirklichkeit strebte, noch überboten zu sehen. Das Mögliche schafft sich selbst seine Wirklichkeit! —

Doch Schelling verheisst in seiner Schrift über Philosphie und Religion (1804), den Schleier von dieser Frage ganz hinwegzunehmen.

Er lässt zu dem Ende hier das seinem Wesen nach ideale Absolute in einem realen Absoluten als in seinem selbständigen Gegenbilde objectiv werden. Dieses zweite reale Absolute ist die absolute Welt mit all ihren Formen oder Ideen, in welche sich das reale Absolute differenzirt oder besondert, oder es ist die Intellectualwelt.

Zwischen dem obersten Princip derselben und der endlichen Natur oder zwischen der göttlichen Vollkommenheit und dem erscheinenden All ist aber kein stetiger Uebergang. Der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit durch einen Sprung denkbar. Denn die Philosophie beweist (nach Plato) von den endlichen Dingen nicht sowohl, dass sie sind, als dass sie nicht sind. Der Grund der endlichen Dinge kann also nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder ihr Substrat, die vom Absoluten ausgegangen wäre, liegen, sondern nur in einer Entfernung, in einem Abfall vom Absoluten (vgl. Plotin.)

Dieser Abfall aber ist ebensowohl ewig und nothwendig als er frei ist. Denn das andere (reale) Absolute muss als Gegenbild des ersten idealen ebenso selbständig sein als dieses; es wäre aber nicht absolut, könnte es sich in seiner Selbstheit nicht ergreifen, um das andere Absolute zu sein, oder wäre es nicht frei. Nun kann es aber das andere Absolute nicht sein, ohne sich dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen oder abzufallen; dennoch es ist wahrhaft absolut nur, insofern es in diesem wahren Absoluten ist. Dieses sein Verhältniss zum Absoluten ist das der Nothwendigkeit. Es ist absolut frei und zwar in der absoluten Nothwendigkeit. Indem es daher in seiner eigenen Qualität, als freies, getrennt von der Nothwendigkeit ist, hört es auf frei zu sein und verwickelt sich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener absoluten, also rein endlich ist. Was aber von dem Gegenbilde gilt, gilt auch von jeder in ihm begriffenen Idee. Die Freiheit in ihrer Lossagung von der Nothwendigkeit ist das wahre Nichts und kann deshalb auch nichts als Bilder ihrer eigenen Nichtigkeit, d. h. die sinnlichen und wirklichen Dinge produciren.

Der Grund der Möglichkeit dieses Abfalles liegt allerdings in der Freiheit oder Selbständigkeit des zweiten Absoluten und, in wiefern diese durch Einbildung des absolut Idealen in das Reale gesetzt ist, zuletzt im Absoluten selbst, der Grund der Wirklichkeit aber einzig im Abgefallenen selbst.

Dieser Abfall ist übrigens so ewig, als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt (vgl. Plotin). Denn dem anderen Absoluten

und den Ideen in ihm ist ein doppeltes Leben verliehen, eins in dem An-sich (in dem idealen Absoluten) und eins in ihnen selbst; durch dieses sind sie der Endlichkeit verpflichtet, es ist ihr Scheinleben, jenes ist ihr wahres Leben. Dieser Abfall kann auch nicht erklärt werden; denn er ist absolut und kommt aus Absolutheit und die Freiheit ist unerklärbar.

Das Princip dieses „Sündenfalles“ ist die Ichheit. Denn die Ichheit ist nur ihre eigene That, ihr eigenes Handeln, sie ist nichts, abgesehen von diesem Handeln, und ist nur für sich selbst, nicht an sich selbst. Bestimmter kann der Grund der ganzen Endlichkeit als ein nicht im Absoluten, sondern lediglich in der Ichheit selbst liegender nicht ausgedrückt werden. In diesem ihren Abfall kann die Seele nur Negatives produciren. Das, was in ihr als Idee ideal war, producirt sie als Nicht-Ideales, d. h. als Reales, sie producirt als besondere, endliche Dinge blosse Scheinbilder der Ideen (vgl. Plotin).

Jedoch weil in dem Kreislaufe der Dinge die Ichheit der entfernteste Punct ist, da in ihr das Für-sich-selbst-sein in seiner höchsten Potenz sich ausdrückt, so ist sie zugleich der Punct, wo die Rückkehr beginnt, oder wo in der gefallenen Welt selbst die urbildliche sich wieder herstellt, die Ideen versöhnt werden und in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Thun der Menschen sich in die Zeitlichkeit herablassen. Die grosse Absicht des Universums und seiner Geschichte ist keine andere, als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit (vgl. Plotin).

---

Schelling hat in diesen Gedanken als an einem vorzüglich deutlichen Beispiele wahr gemacht, dass das Organ seiner Philosophie die Einbildungskraft ist, d. h. das Vermögen, Widersprechendes zusammen zu schauen. Das andere Absolute oder die Welt der Ideen oder Seelen ist in dem idealen, dem wahren Absoluten nur der Möglichkeit nach enthalten. Dieses Mögliche aber hat den Grund seiner Wirklichkeit in sich selbst, d. h. das Nichtwirkliche macht sich selbst zum Wirklichen. Es muss sich dazu machen, um wahrhaft in sich selbst, d. h. absolut zu sein, aber es verliert dadurch vielmehr seine Absolutheit und wird endlich, d. h. nicht seiend. In diesem Nicht-sein producirt es „Nichts“, d. h. ein Nichts, welches nicht Nichts, sondern die Sinnenwelt ist, die doch wenigstens eine wirkliche Vorstellung ist. Aber wiederum, indem es vom Absoluten abfällt und seine Absolutheit verliert, ergreift es dieselbe; es ist

erst nun wahrhaft in sich und durch sich selbst, so dass es durch seinen Abfall ein wahrhaftes Gegenbild des Absoluten, und dieser Abfall also ein Mittel zur „vollendeten Offenbarung Gottes“ wird (vgl. Plotin). Ferner hat das Mögliche die Möglichkeit, sich selbst zu bestimmen, ob es im Absoluten sein will oder nicht, also die Freiheit, die dem Absoluten als solchem zukommen muss. Denn es wäre nicht absolut, wenn es nicht sich selbst bestimmte, sondern von einem Anderen bestimmt würde. Aber dennoch ist dieser Abfall, obwohl frei, doch nothwendig, da das Absolute nicht absolut wäre, wenn es nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen wäre.

Uebrigens muss man nicht meinen, dass Schelling aus blosser Lust oder Unachtsamkeit solche ungereimte Dinge sage. Er musste vielmehr dazu kommen, wenn er einmal den Fichte'schen Begriff des reinen Ich für den Ausdruck des wahrhaft absolut Seienden hielt und aus diesem Einen das Viele begreiflich machen wollte; wenn er ferner den Fehler der alten Metaphysik beibehielt, das Mögliche versteckter Weise schon als ein Seiendes zu denken; wenn überhaupt die Begriffe des absolut Seienden und des Wirklichen in ihrer alten Verwirrung blieben und endlich die richtige Einsicht hinzukam, dass das als wirklich Vorgestellte oder die gegebene Erscheinung nicht das absolut Seiende sein könne.

Um sich aber über diesen Abfall zu orientiren, durch welchen hier die Endlichkeit und insbesondere das wirkliche Selbstbewusstsein erklärt werden soll, erinnere man sich, dass Fichte zu demselben Behuf schon einen aus dem Ich nicht zu erklärenden Anstoss zu Hülfe rief, und dass Schelling in seinen früheren Schriften eine Abstraction von allem Object durch einen absoluten Willensact setzte, der auch aus dem Vorhergehenden nicht zu erklären war. Dieser absolut freie und doch absolut nothwendige Abfall drückt nur dieselbe Unmöglichkeit aus, das Bestimmte aus dem Unbestimmten, das Endliche aus dem Unendlichen oder das Wirkliche aus dem Möglichen zu erklären. Er ist nur die mit hohen Worten geschmückte und verhüllte alte Frage nach dem *complementum possibilitatis* bei Wolf. Etwas Aehnliches wird später bei Hegel da vorkommen, wo der Uebergang von der absoluten Idee zur Natur gemacht werden soll.

## § 90.

Wenn diese Schrift Schelling's schon mehr wie die früheren den Charakter des Phantastischen an sich trägt, so tritt derselbe noch bedeutender in seinen berühmten philosophischen Unter-

suchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und der damit zusammenhangenden Gegenstände (1809) hervor, in welcher Schrift die Zusammenwirrung ethischer Gegenstände mit metaphysischer Phantasie, die schon in der Einmischung des „Sündenfalles“ in die rein metaphysische Frage nach der Begreiflichkeit der Sinnenwelt sich im Keime zeigte, in ausgewachsener Gestalt auftritt. Es liegt diese Schrift eigentlich nicht mehr auf dem Gebiete der Philosophie, sondern auf dem der Theosophie oder Theogonie, aber weil sie leider eine Fundgrube für eine weitverbreitete Art der Theologie geworden ist, darf sie hier nicht übergangen werden.

Schelling will in ihr den Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit des Guten und des Bösen im engsten Zusammenhange mit der Entstehung der Welt erklären.

Vor allem Grund der Existenz und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität muss ein Wesen sein: der Urgrund oder vielmehr der Ungrund; die Indifferenz, ein eigenes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen; das Nichtsein aller Gegensätze, das kein Prädicat hat, als die Prädicatlosigkeit (vgl. Plotin). Von diesem Ungrund können Reales und Ideales, Finsterniss und Licht nicht als Gegensätze prädicirt werden, aber es hindert nichts, dass sie als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunction und jedes für sich von ihm prädicirt werden, womit eben die Dualität, die wirkliche Zweiheit der Principien gesetzt ist. In dem Ungrund selbst ist nichts, wodurch das verhindert würde, denn er ist gegen beide gleichgültig. Unmittelbar aus dem Weder-Noch oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor. Das schlechthin betrachtete Absolute kann also, „wie hiermit bewiesen ist,“ nicht anders sein, als indem es in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, so dass es in jedem das Ganze oder ein eigenes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge nur, damit Leben und Liebe und persönliche Existenz sei. —

Diese grundlegenden Sätze gehören zu dem Absurdesten, was jemals als Philosophie ausgeboten und dankbar angenommen ist. Zuerst wird als Princip von Allem ein durchaus prädicatloses Wesen, also das absolut Unbestimmte aufgestellt, welches offenbar weiter nichts ist, als die *ὕλη ἄποιος* der Alten, welche an sich nichts ist, aber Alles werden kann. Dann wird die Möglichkeit behauptet, diesem absolut Unbestimmten die entgegengesetzten Prädicate, Reales und Ideales, Finsterniss und Licht, als Nichtgegensätze beizulegen. Das ist aber offenbar unmöglich. Denn ist das eine Unbestimmte

etwa als Finsterniss bestimmt, so kann eben dasselbe nicht auch als Licht gedacht werden, wenn man nicht unter der Hand aus dem Einen zwei Unbestimmte macht. Denn das Unbestimmte ist zwar gegen die Gegensätze gleichgültig, aber diese sind nicht gegen einander gleichgültig und vertragen sich nicht in Einem. Aber selbst das Unmögliche zugegeben, dem Einen beide Gegensätze als Nichtgegensätze beizulegen, wo ist denn die Nothwendigkeit, dass dies geschehen müsse? So lange diese Nothwendigkeit nicht bewiesen ist, befindet man sich im bloss willkürlichen Denken; man phantasirt, hat aber keine Wissenschaft. Sollte aber die Nothwendigkeit bewiesen werden, so musste in dem Begriffe jenes absolut Unbestimmten ein Widerspruch nachgewiesen werden, welcher nur durch die Annahme gehoben werden könne, dass es in zwei und nicht in mehr Principien und gerade in diese und keine andere auseinandergehe. Ein Widerspruch kann aber nur dann in einem Begriffe liegen, wenn er unvereinbare Prädicate enthält, aber jenes Wesen soll ja eben gar keine Prädicate haben. Wollte man dagegen sagen, dass es aber doch ein Widerspruch sei, ein absolut Unbestimmtes als seiend zu denken, da man damit eben nichts setze, und dieser Widerspruch nöthige eben, dem Unbestimmten Prädicate beizulegen, so würden wir jenen Widerspruch sofort zugeben, aber vielmehr die andere Folgerung daraus ziehen, dass man eben deswegen von einem seienden Unbestimmten gar nicht reden dürfe; denn dies ist nicht ein gegebener, sondern nur ein gemachter Widerspruch, den zu denken nichts zwingt. Oder wo ist ein solches seiendes Unbestimmte gegeben, wie etwa die Veränderung der Dinge gegeben ist, so dass man nicht umhin könnte, es zu denken? Wenn also Schelling sagt, er habe es bewiesen, dass das Absolute in zwei Principien auseinandergehe, so sieht man, was er Beweise nennt! Endlich aber soll dieses Auseinandergehen gar noch um eines Zweckes willen geschehen, welchen doch nur jenes Absolute setzen könnte, da nichts Anderes vorhanden ist. Aber wie soll denn ein absolut Unbestimmtes und also Leeres einen Zweck setzen können, wenn nicht die Phantasie es als ein Vorstellendes und Wollendes sich ausmalt? — Schelling fährt indessen fort:

Diese beiden Principien sind aber das Wesen, insofern es nur Grund der Existenz ist, und das Wesen, insofern es existirt. Jenes erste Princip ist nicht Gott absolut betrachtet, sofern er existirt, sondern nur die Natur in Gott, (Gott nicht *actu*, sondern *potentia*, Gott *implicite*, nicht *explicite*), es ist ein von Gott zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. — Wie vorhin das Absolute

als das ὑποκείμενον der beiden Principien gesetzt war, so wird hier das finstere Princip zum Grunde der Existenz des anderen gemacht. Jenes ist also die Materie und dieses die Form, die nach Aristoteles ja auch unterschieden, aber von einander nicht trennbar sind. Uebrigens ist diese Rede von einem Grunde der Existenz metaphysisch völlig unerträglich. Denn dieser Grund der Existenz muss doch auch existiren, um das Existirende tragen zu können. Wenn also die Existenz eines Trägers bedarf, so muss jener Grund wieder einen Grund haben und sofort ins Unendliche. Oder soll man unter dem Existirenden, welches auf jenem Grunde ruht, etwa nur die gegebene Erscheinung denken? Aber hier soll es ja der existirende Gott selbst sein!

Diese s. g. Natur in Gott wird nun weiter als ein ewiges Werden beschrieben; denn „Werden ist der einzige Begriff, welcher der Natur der Dinge angemessen ist". In dieser Natur haben die Dinge ihren Grund, also in dem, was in Gott nicht Er selbst ist. Man kann sie vorstellen als die Sehnsucht, welche das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären, oder als Wille, in dem noch kein Verstand ist, der aber den Verstand ahnet; der Materie des Plato vergleichbar, die nicht fähig ist, für sich etwas Dauerndes zu bilden. — Diesen Phantasien liegt einerseits der alte Satz Heraklit's zum Grunde, dass Alles fliesst, der allerdings von den gegebenen Erscheinungen gilt, aber eben darum nöthigt, eine Natur zu suchen, die nicht ein Werdendes, sondern ein Seiendes ist; andererseits aber der Satz des Aristoteles, dass das Mögliche zur Wirklichkeit strebt. —

Entsprechend dieser Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung des göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt; diese ist das Erste, worin Gott verwirklicht ist, der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand, welcher mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellossen Natur als in seinem Elemente oder Werkzeuge bildet. — Diese Sätze, welche Schelling's eigenstes Eigenthum zu sein scheinen, spotten alles Verständnisses. Denn wie ein Wesen und noch dazu jenes ewige Eine, das absolut Unbestimmte, eine Sehnsucht empfinden kann, sich selbst zu gebären, und wie eine Vorstellung sich selbst erzeugen kann, geht über alles erlaubte Mass der Phantasie hinaus, vom Denken gar nicht zu reden. — Das Folgende führt dagegen wieder

in ein von Kant und Fichte her bekanntes Land. Schelling erzählt nämlich weiter:

Jedes entstandene Wesen hat, als vom Verstande mit der Sehnsucht zusammen gebildet, ein doppeltes Princip in sich, das aber im Grunde nur ein und das nämliche ist. Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur, dem der Verstand als Universalwille entgegensteht. (Vgl. Kant's Allgemeinheit der Maximen und Fichte's Naturtrieb und reinen Trieb.) Diese beiden Principien, die in Gott unzertrennlich sind, sind im Menschen zertrennlich, damit Gott als Geist offenbar werde. Der Mensch, dessen Selbstheit Wille ist, der sich selbst in völliger Freiheit von beiden Principien erblickt, kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwillen zu sein, oder aber die Principien umzukehren (seinen Particularwillen zum allgemeinen zu machen). Diese Umkehr der Principien ist das Böse. Gott aber, der die Liebe ist, muss den Grund unabhängig von sich wirken lassen, damit die Liebe reell existiren könne; denn jedes kann nur in seinem Gegentheile — also Liebe nur in Hass — offenbar werden. — In diesem Satze liegt freilich die Nothwendigkeit, dass das Böse ewig sei, da mit dessen Aufhören auch die Liebe, welche der letzte Zweck alles dieses Werdens sein soll, verschwinden würde. Allein Schelling weiss es dennoch möglich zu machen, dass der nothwendige Abfall von Gott wieder aufgehoben werde. Nothwendig soll nämlich der Abfall des Menschen sein, weil jene Verbindung des allgemeinen Willens mit dem besonderen im Menschen ein Widerspruch ist, den er nicht ertragen kann. Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in dem er erschaffen worden; denn dieses oder das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besonderen Willen ein verzehrendes Feuer, weshalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus dem Centrum herauszutreten, um die Ruhe für seine Selbstheit zu suchen. Daher die Wirklichkeit des Bösen. Diese Wirklichkeit des Bösen ist zwar in den freien Willen des Menschen gestellt, aber dennoch nothwendig; denn dieser kann nicht unentschieden bleiben, weil Gott sich offenbaren muss und es nur in seinem Gegentheile kann. (Der arme Mensch, der böse werden muss, damit der Gott sich offenbare!) Daher ist das Böse denn auch allgemein; denn es ist nichts anderes als der Grund zur Existenz, inwiefern er im erschaffenen Wesen zur Actualisirung strebt. Ein solches Streben oder eine solche Erregung des finsteren Principes findet sich in der ganzen Natur, nur ist sie noch nicht das Böse selbst, das erst in der wirk-

lichen Umkehr der beiden Principien besteht oder darin, dass das, was bloss Grund der Existenz sein kann, selbst in sich existiren will. Um sich nun vollständig zu offenbaren, lässt Gott den Grund so lange frei wirken, bis Alles, was in ihm möglich ist, wirklich geworden ist. Denn dies ist die Absicht der Schöpfung, dass, was nicht für sich sein könnte, für sich sei, indem es aus der Finsterniss, als einem von Gott unabhängigen Grunde, ins Dasein erhoben wird. Ist das geschehen, also alles Mögliche verwirklicht, so ist auch Gott ganz verwirklicht. Das Böse ist dann nicht mehr böse, sondern, auf den blossen Potenzzustand reducirt, blosse Basis des Existirenden und als solche nicht mehr im Widerspruch mit der Heiligkeit und Liebe Gottes. Das Böse wird daher vom Guten völlig ausgestossen, für gänzlich unreal erklärt. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden; die aus der Finsterniss ans Licht Geborenen schliessen sich dem idealen Princip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz persönliches Wesen ist. — Hier ist der Punct, wo Schelling sich selbst abtrünnig wird. Während seine ganze Ansicht auch noch in dieser Schrift auf dem Satze ruht, dass die entgegengesetzten Thätigkeiten in dem Einen immer bleiben müssen, weil mit dem Aufhören des Gegensatzes das Thun oder Werden des Einen aufhören, und damit dieses selbst nicht mehr sein würde, da es selbst eben weiter nichts ist als dieses Thun oder Werden, so erreicht hier die Entwickelung ihr Ziel, nachdem der Gott vollkommen verwirklicht und nun ganz persönliches Wesen geworden ist. — Verwundert man sich aber über einen solchen Gott, der erst am Ende alles Werdens wirklich wird und vorher verschiedene Grade der Wirklichkeit durchläuft, so antwortet Schelling dreist: Weil Gott ein lebendiger ist, so hat er wie alles Leben und Werden auch eine Geschichte! Dennoch scheint ihn ein Bedenken gegen diese Vorstellung von einer zeitlichen Entwickelung Gottes angewandelt zu sein. Er sagt nämlich: „In dem Cirkel, daraus Alles wird, ist es kein Widerspruch, dass das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil Alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das Andere und doch nicht ohne das Andere ist. Gott hat in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirenden vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das *Prius* des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht *actu* existirte.“ — Aber das ist doch nur eine klägliche Ausflucht!

Wenn freilich einmal der Widerspruch zugelassen ist, dass Alles in einem Cirkel wird, so ist es kein neuer Widerspruch, dass die Wirkung die Ursache ihrer Ursache ist. Mit ebenso viel Vernunft kann man auch sagen: wenn man einmal setzt, dass A gleich *Non* A sei, so kann man auch ohne Widerspruch setzen, dass weiss nicht weiss ist. —

In der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens werden Spinoza, Kant und Fichte vereinigt. Frei ist, was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäss handelt und von nichts Anderem weder in ihm noch ausser ihm bestimmt ist (nach Spinoza). Diese Freiheit aber wäre bloss innere Nothwendigkeit, wenn nicht das Wesen des Menschen wesentlich seine eigene That wäre. „Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigene That; Bewusstsein ist Selbstsetzen — aber das Ich ist nichts von diesem Verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber.“ Aber das wirkliche Erkennen des Ich ist nicht das erste, sondern setzt das eigentliche Sein schon voraus. Dieses Sein ist aber kein Sein, sondern ein reales Selbstsetzen, ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund aller Wesenheit ist. Diese That aber, wodurch das Leben des Menschen in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an; sie geht durch die Zeit hindurch als eine der Natur nach ewige That (Kant's intelligible That). Durch diese ewige That hat sich der Mensch von Ewigkeit her in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, so jedoch, dass er dem guten Geist eine Einwirkung auf sich gestattet. Dies wird hinzugefügt, um die Möglichkeit der Besserung zu retten. Durch dies „Gestatten“ aber hebt Schelling in Wahrheit die durch die intelligible That geschehene Determination des Charakters wieder auf. Darum sagt er auch sofort: Es ist im strengsten Verstande wahr, dass, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist in ihm handelt, und dennoch thut dies der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das In-sich-handeln-lassen des guten oder bösen Principes ist die Folge der intelligiblen That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist. — So dreht sich auch hier alles im Cirkel. Denn wenn der Mensch nicht selbst handelt, sondern nur in sich handeln lässt, so ist er selbst indifferent und hat sich also durch seine intelligible That zur ewigen Indetermination determinirt.

Wenn es einer Entschuldigung bedarf, dass diese unzusammenhängenden Phantasien eines Denkens im Traume hier so weitläufig

behandelt sind, so liegt sie darin, dass nicht allein früher, sondern auch noch gegenwärtig Schelling in der gewöhnlichen Meinung für einen der grössten Philosophen gilt.

---

## § 91.
## Bemerkungen.

1. Schelling's Bestreben ging darauf aus, den Idealismus Fichte's zu überwinden und zum Realismus zurückzukehren. Aber er erkannte nicht die innere Unmöglichkeit des Idealismus, sondern ihm missfiel nur, allerdings mit Recht, die Ansicht, welche der Natur keine eigene Realität und kein eigenes Leben zugestand, sondern sie nur als eine vom subjectiven Ich unbewusst sich selbst geschaffene Schranke oder Negation betrachtete, die das Ich mit Bewusstsein zu überwinden und nach bewussten Zwecken als ein gleichgültiges Material zu bearbeiten habe. Um sich über diese Enge des Fichte'schen Standpunctes zu erheben, griff Schelling auf Spinoza zurück und machte dessen Satz: „jede Bestimmtheit ist Negation" zum Princip seines Denkens. Hierin glaubte er die Berechtigung zu finden, über das subjective Ich, „das Ich eines Jeden", hinauszugehen. Denn da dieses Ich mit einer ursprünglichen Schranke gesetzt wird und andere von ihm unabhängige Intelligenzen ausser sich anerkennt, so kann es nach jenem Satze nicht das von aller Negation freie absolut Seiende, nicht die eine unendliche Substanz selbst sein, wenn man eben nicht die eigentliche Consequenz des Ich in aller Strenge ziehen will, die aber Fichte vermieden hatte, und das subjective Ich für das allein Seiende und daher alle andere Personen für blosse Erscheinungen ohne alle Realität ansehen will. (Der s. g. theoretische Egoismus.) Auf der anderen Seite aber glaubte Schelling in dem von Fichte entdeckten Begriffe des Ich ein Mittel gefunden zu haben, um der absoluten Substanz, wie ihren Modificationen oder Formen, Leben, Freiheit und immanente Zweckmässigkeit zu verleihen. Daher gebrauchte er den Idealismus auf die dargestellte Weise als allgemeine Methode der Philosophie. Da er nun das Schema des Ichbegriffes: Einheit, Gegensatz und Wiedervereinigung, auf alle Formen oder Begriffe des Geschehens in Natnr und Geist anwandte, so entstand dadurch für die gesammte Philosophie ein eintöniger Formalismus oder Mechanismus des Denkens, den man bei Hegel in völliger Entfaltung finden wird.

2. Indem Schelling das absolut Seiende nach dem allgemeinen Schema des Ichbegriffes dachte, fasste er es offenbar unter einem innerlich sich selbst widersprechenden Begriffe auf. Denn ein

Seiendes, welches sich selbst setzt oder sich selbst hervorbringt, muss zugleich als seiend und als nicht seiend gedacht werden.

Wird nun ein solcher innerlich sich widersprechender Begriff dennoch als der gültige Ausdruck für das Seiende genommen, so ist die Folge, dass das Seiende nicht als ein sich selbst gleiches, in sich fertiges, einfaches Was gedacht wird, das unveränderlich ist, was es ist, sondern als ein ewiges Werden oder mit einem wohlklingenderen Ausdrucke als ein innerlich Lebendiges ohne ein todtes Substrat. Das aber war es gerade, was dem poetisch gestimmten Gemüthe Schelling's zusagte. Es schien ihm eine höhere und würdigere, d. h. ästhetisch wohlgefälligere Ansicht von der Natur zu sein, sie als ein einiges, organisches und zweckmässiges Leben anzusehen, welches sich selbst zur vernünftigen Intelligenz entwickelt. Hierin allein und nicht in einer von ihm erkannten und bewiesenen Nothwendigkeit des Denkens liegt der Grund, weshalb er der früheren mechanischen Naturansicht eine dynamische entgegenstellte. Man hatte früher die Materie als ein ruhiges Substrat der Natur gedacht, das in sich kein Princip der Veränderung trägt und daher alle Bewegung, auf welche man alle Veränderung reducirte, von aussen empfängt, oder das, man wusste nicht wie, gewisse Kräfte an sich hat, mit denen es auf Anderes wirkt, ohne aber dadurch weder selbst in seinem eigenen Wesen gestört zu werden, noch Anderes darin zu stören. Leibniz war zuerst an der Gültigkeit dieser Vorstellung irre geworden, indem er im Fortgange seines Denkens die Materie sammt Zeit und Raum für Phänomene erklärte und das eigentlich Reelle in seinen Monaden sah, deren Wesen er in eine vorstellende Kraft setzte. Kant hatte dem Phänomen der Materie zwar ein bestimmtes Substrat: das Bewegliche im Raume, gelassen, jedoch das Phänomen selbst als Resultat von zwei entgegengesetzten Kräften, der Repulsiv- und Attractiv-Kraft, construirt. Schelling nun, hieran anknüpfend, verbannt alles Substrat und sucht, von dem Fichte'schen Gedanken, dass das Seiende ein Thun oder Wollen sei, geleitet, sowohl die Natur als das Bewusstsein bloss als einen dynamischen Process zu construiren.

3. Mochte das nun auch eine Ansicht sein, bei welcher das philosophische Denken sich nicht definitiv beruhigen kann, weil in ihr der relative Begriff des Geschehens den Platz des absoluten Seins erhält, es aber offenbar ist, dass, wenn Nichts ist, auch Nichts geschieht; so konnte sie doch für die Entwickelung der Philosophie förderlich werden. Denn sie war geeignet, den Blick für die Wider-

sprüche zu schärfen, welche in den Begriffen enthalten sind, mit denen wir die Formen der Erfahrung unwillkürlich auffassen. Und in dieser Hinsicht lag in ihr ein Hinausgehen über die früheren Philosophien, in denen man zwar von jenen Widersprüchen sich gedrückt fühlte, aber kein deutliches Bewusstsein von ihnen hatte. Aber dieser Vortheil wurde einmal dadurch aufgehoben, dass Schelling jene Widersprüche als eine Tiefe der Erkenntniss selbst anschaute; sodann aber dadurch, dass man nun verleitet wurde, viele Begriffe, in denen sich kein Widerspruch findet (z. B. die ethischen) zu verdrehen und unvollständig aufzufassen, um in ihnen den vorausgesetzten Widerspruch zu finden, kurz dass alle Begriffe sich gefallen lassen mussten, ein und denselben Widerspruch in sich aufzunehmen oder nach Einer Schablone gestaltet zu werden.

Das Verderblichste aber war, dass man eben deshalb, weil man in jenen widersprechenden Begriffen den Ausdruck des absolut Seienden und also die absolute Wahrheit gefunden zu haben glaubte, kein Bedürfniss mehr empfand, aus diesen Begriffen herauszugehen, und dass man damit, trotz aller Reden von Speculation, im Empirismus stecken blieb. Denn das ist eben die Maxime des Empirismus, die gegebenen Begriffe gelten zu lassen, wie sie sich finden, und in ihnen schon die wahre Erkenntniss zu erblicken. So behält Schelling den gegebenen Begriff des Ich als ein Denken, das sich selbst denkt, die gegebenen Begriffe von den Dingen als einer Einheit, die doch Vieles ist, den des Veränderlichen als eines Etwas, welches dasselbe und nicht dasselbe ist, u. s. w. und operirt mit diesen Begriffen, als ob sie wirklich in sich gesund und haltbar wären und nicht einer Bearbeitung und Verbesserung bedürften. Hiermit behält er denn auch, ebenso wie Fichte, den alten Fehler Plato's bei, das absolut Seiende nach dem Muster der erscheinenden Dinge zu denken, indem man auf dasselbe eben dieselben abstracten Allgemeinbegriffe überträgt, welche man aus den Erscheinungen gewonnen hat.

4. Wirklich ethische Untersuchungen sind bei Schelling nicht zu finden, da er Gutes und Böses nur als ein psychologisches, später als ein kosmisches Geschehen auffasst, ohne die ethischen Begriffe als solche zu untersuchen. Auch konnte er in eigentlich ethische Untersuchungen von seinem Standpuncte nicht hineinkommen, da er gänzlich und allein in die rein theoretische Untersuchung vertieft ist, die Möglichkeit der Erfahrung zu erklären, womit er selbst seinen metaphysischen Standpunct richtig bezeichnet. Wie aber eine

Ethik, von seinen Grundansichten aus, sich im Allgemeinen gestalten müsste, wird sofort an dem Beispiele Schleiermacher's dargestellt werden.

In religiöser Hinsicht ist seine Weltansicht in Wahrheit nicht über den Pantheismus Spinoza's erhaben. Das Universum ist das offenbare Wesen Gottes. In seiner späteren mystischen Periode will er freilich über den Pantheismus hinausgehen und zur Persönlichkeit Gottes gelangen; allein theils thut er dies offenbar auf Kosten der Consequenz, theils schlägt die alte Ansicht immer wieder durch, dass Gott eben im menschlichen Geiste seiner selbst sich bewusst wird oder dass, wie Fichte sagte, die Gemeinde der Heiligen die Darstellung der absoluten Vernunft, d. h. des absoluten Ich oder Gottes, ist. Je näher aber eine solche im Grunde pantheistische Ansicht an den christlichen Glauben sich hinandrängen will, desto widerlicher wird sie wenigstens für unbefangene und schlichte Gemüther. —

## § 92.

## Friedrich Schleiermacher,

geb. zu Breslau 1768. Prediger an verschiedenen Orten, Professor der Theologie zu Berlin, gest. 1834. Sämmtliche Werke in drei Abtheilungen: zur Theologie, Predigten, zur Philosophie und vermischte Schriften. Berlin, 1835—64. — Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, 1803. Entwurf eines Systemes der Sittenlehre, herausgegeben von Al. Schweitzer, 1835.

Schleiermacher kann hier nicht als Theolog, sondern nur als Philosoph in Betracht kommen, und als solcher auch nur hinsichtlich seiner Ethik, welche allein historischen Werth hat.

Sein Versuch, die Ethik von einer höchsten Wissenschaft, abzuleiten, zeigt sofort seine Abhängigkeit von dem Fichte-Schelling'schen Gedankenkreise. Eine einzelne Wissenschaft kann keinen unmittelbar gewissen Satz haben, sie muss daher zuletzt von einer höchsten abgeleitet werden, deren erster Satz die Identität des Wissens und des Seins ist (vgl. Fichte). Diese erzeugt alle empirisch vorhandenen Gegensätze, ist also auch in jedem derselben enthalten. Da nun das Wissen ein Bild des Seins und ein System des Wissens ein System einander bedingender Verhältnisse ist, so muss auch das Sein ein reales System oder ein Organismus sein. Die Idee der Weltweisheit ist demnach das volle Abbild der vollständigen Einheit des endlichen Seins als eines Ineinander von Natur und Vernunft (Realem und Idealem) in einem Alles in

sich schliessenden Organismus. Aber diese Weltweisheit ist bis jetzt nur eine Idee. In der Trennung der Wissenschaften giebt es nur zwei Hauptwissenschaften: die der Natur und der Vernunft oder Physik und Ethik. Die Physik ist das Wissen um alles Thun der Natur im Zusammensein mit dem Geistigen, die Ethik das Wissen um alles Thun der Vernunft im Zusammenhange mit der Natur (vgl. Fichte). Diese Trennung beider Wissenschaften entsteht dadurch, dass jedes endliche Sein zwar die Identität des Dinglichen und Geistigen (Realen und Idealen) in sich haben muss, aber mit verschiedenem Uebergewichte des einen oder anderen Gegensatzes. Das Ineinander von Dinglichem und Geistigem, in welchem das Geistige überwiegt, ist die Vernunft (vgl. Schelling).

Ein reales Wissen von der Vernunft oder die Ethik kann daher nur von der schon mit der Natur geeinten Vernunft ausgehen und dasjenige Thun dieser realen Vernunft beschreiben, durch welches sie sich immer mehr mit der Natur eint oder Natur wird. Da diese allem bewussten Thun der Vernunft vorhergehende Einigung der Vernunft und Natur (vgl. Fichte) uns nur im Menschen gegeben ist, und als die Natur, auf welche die Vernunft handelt, nur die irdische, so hat die Ethik, von diesen empirischen Voraussetzungen ausgehend, diejenigen Thätigkeiten der menschlichen Vernunft zu beschreiben, durch welche die irdische Natur mit der Vernunft identisch wird und diese Identität wird dann vorhanden sein, wenn alles Sein erkannt und vernunftgemäss gestaltet ist (vgl. Fichte). Eine Anschauung dieser Vollendung aber kann sie nicht geben, da sie dann kein Handeln mehr beschreiben würde. Dieses Handeln der Vernunft aber muss sie in seinem ganzen Umfange darstellen. Denn wenn sie bloss das ideale Handeln einer Einzelvernunft beschriebe, würde sie bloss Bruchstücke liefern können, da das Handeln des Einzelnen nur in seinem Zusammenhange mit dem ganzen Menschengeschlecht zu begreifen ist. Sie muss also das Handeln der Gesammtvernunft in der menschlischen Gattung, nicht bloss der einzelnen „Vernunftpuncte“, in welche die Gesammtvernunft in ihrer Erscheinung „zersplittert“ ist, darstellen. Auch darf sie principiell sich keine imperativische Gestalt geben; denn dann würde sie eine Wissenschaft von etwas noch nicht Seiendem (von einem Sollen), nicht aber eine reale Wissenschaft sein. Aber auch das erscheinende Handeln der Vernunft ist nicht ihr Gegenstand (dieses gehört in die Geschichtswissenschaft), sondern nur: die allgemeinen Begriffe der verschiedenen Arten des Vernunfthandelns, die, ebenso wie die Natur-

gesetze für das Einzelne in der Natur, für das besondere empirische Handeln vorbildlich sind. Die Vergleichung aber der allgemeinen Weise, wie die Vernunft handelt, mit dem Empirischen oder der Gegensatz von gut und böse, fällt nicht in die Ethik selbst, sondern in eine untergeordnete kritische Disciplin. — Ein jedes Handeln der Gesammtvernunft in der menschlichen Gattung auf die irdische Natur, durch welches Einheit der Vernunft und Natur hervorgebracht, diese also auf eine höhere Stufe des geistigen Seins erhoben oder versittlicht wird, ist in dem Sinne ein Gut, als in ihm Vernunft und Natur geeinigt ist und es zu weiterer Einigung dient. Dieses Thun der Vernunft lässt sich nun anschauen entweder in dem Werke der Vernunft, d. h. in der hervorgebrachten oder hervorzubringenden Einheit von Vernunft und Natur oder in der Kraft der Vernunft, welche auf die Natur handelt, oder in der Art und Weise, wie sie handelt. Daher hat die Ethik drei parallele Formen; sie ist eine Güter-, eine Tugend- und eine Pflichtenlehre, von denen zwar jede das gesammte Vernunfthandeln zur Anschauung bringt, die Güterlehre aber die vorzüglichste ist, indem in ihr die Einheit von Vernunft und Natur am unmittelbarsten hervortritt.

Um nun die Handlungen der Gesammtvernunft als ein organisches System von Gütern darzustellen, benutzt Schleiermacher die Gegensätze des organisirenden und symbolisirenden Handelns (d. h. desjenigen, wodurch die Natur Werkzeug für die Vernunft bei ihrem Handeln, und desjenigen, wodurch in der Natur Vernunft erkennbar wird) und die des gemeinsamen und individuellen Handelns, um durch deren Kreuzung zunächst die abstracten Formen: Verkehr, Eigenthum, Wissen und Gefühl zu gewinnen. Hieraus ergeben sich dann zunächst in Bezug auf die Einzelnen die Verhältnisse des Rechtes, des Glaubens, der freien Geselligkeit und der Offenbarung (d. h. Darstellung des Gefühls), und hieraus endlich auf Grund der ursprünglich gegebenen Naturformen der Familie und der Nation die vollkommenen ethischen Formen: der Staat, die nationale Gemeinschaft des Wissens, die freie Geselligkeit und die Kirche (mit Inbegriff der Kunst).

Die Tugendlehre betrachtet die Vernunft im einzelnen Menschen als Kraft. Die Tugend ist die Intelligenz als einwohnender Geist des Einzelnen. Die Eintheilung der Tugenden ergiebt sich theils aus dem Unterschiede von Vernunft und Sinnlichkeit in Gesinnung und Fertigkeit, theils aus dem der Receptivität und Activität in erkennende und darstellende Tugend. Aus der Kreuzung dieser

Unterschiede ergeben sich vier Tugenden: die Weisheit (Gesinnung im Erkennen), die Liebe (Gesinnung im Darstellen), die Besonnenheit (Fertigkeit im Erkennen) und die Beharrlichkeit (Fertigkeit im Darstellen).

Die Pflichtenlehre endlich betrachtet die Sittlichkeit, wie sie in der einzelnen That sich als Producirendes abdrückt. Hier treten die Schemata des Bildens und Aneignens, des Individuellen und Gemeinsamen auf und ergeben die Rechts-, Berufs-, Liebes- und Gewissenspflicht. Für jede Art der Pflicht werden dann je vier angeblich collisionsfreie Pflichtformeln aufgestellt, z. B. für die Rechtspflicht: 1) Tritt in jede Gemeinschaft so, dass ein Eintreten zugleich ein Aneignen sei, 2) mit Vorbehalt deiner ganzen Individualität, 3) so, dass du dich schon darin findest, und finde dich so darin, dass du hinein trittst, 4) handle in jeder Gemeinschaft so, dass innere Anregung und äussere Aufforderung zusammentreffen; u. s. f.

---

Durch die Abhängigkeit von Schelling's absolutem Identitätssystem ist hier die Ethik in eine weite Entfernung von dem Geiste der Kantischen gerathen; sie ist nicht mehr eine ideale Wissenschaft, welche für das Wollen das Musterbild aufstellen will, sondern eine reale, welche beschreibt, wie die Gesammtvernunft in Wirklichkeit handelt; sie sucht das Gute des Wollens nicht mehr in der Form des Wollens allein, abgesehen von allen Objecten des Wollens, sondern in der Angemessenheit des Thuns an sein Object. Ja sie dehnt den Begriff des Guten weit über den Kreis des bewussten Wollens aus; denn das Gute, was nach ihr in der Einigung der Vernunft mit der Natur besteht, ist in seinem Anfange schon durch eine unbewusste Thätigkeit der Vernunft hervorgebracht und wird nur durch die bewusste Thätigkeit derselben seiner Vollendung, freilich erst im Unendlichen, entgegengeführt. Dazu kommt, dass der Unterschied von gut und böse in den des schon Guten und noch nicht Guten abgeschwächt, im Grunde aber völlig aufgehoben wird. Denn es giebt nach dieser Ansicht gar kein anderes Handeln als das der Vernunft, sei es ein unbewusstes, wie in den Naturdingen, sei es ein bewusstes; folglich muss, da Vernunft und Natur (Ideales und Reales) stets und unzertrennlich beisammen sind, jedes Handeln nothwendig eine Einheit von Vernunft und Natur darstellen, und es liegt nur an einem Mangel der menschlichen Erkenntniss, wenn sie diese Einheit irgendwo nicht bemerkt und also etwas als nicht gut

oder böse auffasst. — Mit dieser Auffassung, dass die Vernunft das allein Handelnde ist, sinkt diese Ansicht wieder auf den alten Standpunct zurück, wonach das allein Thätige der Geist ist, welchem eine an sich ruhende Materie gegenüber steht.

Die Güterlehre ist offenbar für die ursprüngliche Ansicht dieser Ethik die allein passende Form. Denn wenn ihr Geschäft ist, das Handeln der Gesammtvernunft darzustellen, so stimmt dazu nicht die Form der Tugend- und Pflichtenlehre, welche im eigentlichen Sinne nur auf die einzelne Person passen. Der Begriff des Gutes wird nun von Schleiermacher nicht in seiner eigentlichen Bedeutung als Gegenstand der Begierde, sondern als das ethisch Nützliche gefasst; es ist das, was zum Weiterhandeln der Vernunft auf die Natur dient. Das absolut Gute selbst aber, wozu dieses Gut dienen soll, fehlt in dieser Ethik, da sie dasselbe nicht in bestimmten Formen des Willens sieht, sondern in der vollendeten Einigung von Vernunft und Natur, welche jedoch unmöglich ist, da, wenn die Einigung vollendet würde, alles Handeln der Vernunft auf die Natur aufhören müsste, damit aber zugleich die Vernunft selbst, die nur in diesem Handeln besteht, ihr Ende erreichte. — Die Tugend aber sinkt offenbar nur zu einem Mittel zur Erreichung des Gutes herab und geräth dadurch in die alte Stellung, welche sie im Eudämonismus hatte. Daher findet sich auch in den aufgestellten Tugenden nichts absolut Löbliches; denn das blosse Erkennen- und Gestalten-Wollen ist an sich nichts Ethisches. Die Pflichtformeln Schleiermacher's sind der Art, dass man mit etwas Witz und Phantasie jede mögliche Handlung, sie sei gut oder böse, darunter subsumiren kann. —

## § 93.

## Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

geb. zu Stuttgart 1770; Professor in Jena, Gymnasial-Director in Nürnberg, Professor in Heidelberg, seit 1818 in Berlin, stirbt 1831. Sämmtliche Werke 18 Bände. Berlin, 1832 ff. Von ihm selbst sind herausgegeben: Phänomenologie des Geistes, 1806. Wissenschaft der Logik, 1812. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, 1817. Grundlinien der Philosophie des Rechtes, 1821.

Hegel will dem „neuen Geiste“, welcher durch Kant, Fichte und besonders durch Schelling in die Welt gekommen ist, die der Wahrheit allein angemessene systematische Form geben. Schon dieses Vorhaben, einer vorhandenen philosophischen Weltanschauung hinterdrein die systematische Form zu geben, muss ein übles Vorurtheil gegen sich erwecken, wenn diese Form nicht bloss in einer

äusserlichen logischen Anordnung bestehen, sondern eine vollständige Beweisführung sein soll, und allein eine solche ist doch der Wahrheit angemessen. Denn wenn jene Weltanschauung nicht zufälliger Weise wahr ist, so wird man, indem man ihre Wahrheit voraussetzt, sich schwerlich vor der Gefahr, allerlei Erschleichungen und Sophismen zu unterliegen, hüten können.

Jener „neue Geist" besteht darin, dass das Universum als ein absolutes Ich oder, wie Hegel sagt, als absoluter Geist betrachtet wird, der sich in den endlichen Formen der Natur und des Geistes als ein ewiges Werden seiner selbst manifestirt.

Kant hatte zu dieser Anschauung den Grund gelegt, indem er sowohl die theoretische Erkenntniss zuletzt aus der ursprünglich synthetischen Apperception des reinen Ich ableitete, als auch das Moralgesetz als ein solches fasste, welches das reine Ich sich selbst für seine Freiheit giebt, und dabei die Erwartung aussprach, dass beide Erkenntnisse, theoretische und praktische, aus ein und derselben Vernunft als ihrer Quelle abgeleitet werden würden. Den ersten Versuch, diese Erwartung Kant's zu erfüllen, hatte dann Fichte gemacht. Er hatte das dem Selbstbewusstsein eines Jeden zum Grunde liegende reine Ich als das einige Reale gefasst, welches kein ruhiges Sein, sondern ein Sich-selbst-setzen ist, das aber, um Ich zu sein, ein Nicht-Ich sich entgegensetzen und dieses Nicht-Ich so gestalten muss, dass es sich selbst darin erkennen kann. Dieses reine Ich wird als solches als ein unbewusstes Thun genommen, welches die mit dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen, d. h. die vorhandene Welt, bis zu ihrem vollkommensten Producte, dem leiblichen Organismus, producirt und dann, nachdem es sich in diesem Produciren bis zum individuellen Selbstbewusstsein heraufgearbeitet hat, in seinem bewussten Produciren den Widerspruch, dass es mit einem es beschränkenden Nicht-Ich behaftet ist, dadurch zu überwinden sucht, dass es die unbewusst producirte Welt nach seinen eigenen Begriffen und Gesetzen mit Bewusstsein so gestaltet, dass es in der Welt nur sein eigenes Thun anschaut, und somit das Object mit dem Subject vollkommen identisch wird. Diese Fischte'sche Anschauung hatte Schelling auf das Universum übertragen, indem er, dem Spinoza sich anschliessend, nur ein solches Ich für absolut ansah, das nichts Anderes in Wahrheit ausser sich hat. Hierdurch schien ein alle frühere Philosophie weit überragender Standpunct gewonnen zu sein. Man schaute das Absolute, welches man Gott nannte, in seiner ewigen Offenbarung in Natur und Geist. Beides ist daher

ein an sich göttliches Wesen und Leben in durchgehendem Einklange, aus dem alles Todte und Starre verschwunden ist. In seiner Wahrheit erkannt ist das Ganze ein einiger, schöner, zweckmässiger Organismus, in dem selbst das anscheinend Schlechte und Böse nur die Folie des Schönen und Guten ist. Die menschliche Erkenntniss hat den anthropocentrischen Standpunct verlassen und sich durch die intellectuelle Anschauung, in der sie sich mit dem Absoluten identificirt, in den Augenpunct Gottes versetzt, von dem aus sie das wahre Wesen und Leben des Universums in voller Klarheit und Harmonie durchschaut. Aber Schelling erscheint doch nur als ein Prophet dieses „neuen Geistes", der zwar das gelobte Land der Wahrheit erblickt, aber es noch nicht in Besitz genommen hat. Seine intellectuelle Anschauung erscheint als etwas Willkürliches; seine Dialektik ist noch ungelenk und wenig ausgearbeitet und bewegt sich mehr in kühnen Behauptungen und Sprüngen, als in festem und sicherem Gange. Er macht stets verschiedene Anläufe zu einem System, aber ohne es zu vollenden, und verliert sich endlich gar in mystisches Wesen. Kurz der neue Geist ist bei ihm noch in trüber Gährung.

Hegel macht daher Schelling folgende Vorwürfe: Die Ausbreitung der Wissenschaft komme bei ihm nicht dadurch zu Stande, dass ein und dasselbe sich verschieden gestalte, sondern sie sei nur die gestaltlose Wiederholung des Einen, das nur an das verschiedene bekannte Material angewandt werde und einen langweiligen Schein von Verschiedenheit erhalte (d. h. dass er die Gegensätze des Endlichen empirisch aufnehme). Es werde ferner bei Schelling von irgend einem Dasein gesprochen, als von einem Etwas im Absoluten, jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sei Alles Eins. Das Absolute sei bei ihm die Nacht, worin alle Kühe schwarz sind. Die intellectuelle Anschauung, die bei ihm wie aus der Pistole geschossen mit dem Absoluten anfange, falle in die träge Einfachheit der Substanz zurück. (Schelling beschreibt das Absolute häufig als ein einfaches Sein, bloss als das gleiche Wesen der Gegensätze, aber nicht als ein Werden, welches wegen des ihm immanenten Widerspruches sich in die Gegensätze entfalten muss.) Es komme aber eben darauf an, die Substanz als Subject zu fassen, welches nur dadurch wirklich ist, dass es die Bewegung des Sich-selbst-setzens oder die Vermittelung des Sich-anders-werdens mit sich selbst ist. Das Absolute ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung

und sein Ende wirklich ist. Darin besteht seine Natur, Subject oder Sich-selbst-werden zu sein, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist.

Hegel will also die Systematisirung der Wahrheit dadurch bewerkstelligen, dass er strenger die von Fichte erfundene Dialektik handhabt. Und in der That fasst er das Ganze wie jeden einzelnen Begriff in ihm nach dem Muster des Fichte'schen Ich. Jeder Begriff ist eine Einheit, welche die Negation ihrer selbst in sich setzt, oder eine immanente Negativität. Deshalb entwickelt er sich zu seinem eigenen Gegentheile oder schlägt in dasselbe um; aber weil dieses Gegentheil wiederum sein eigenes Gegentheil ist, so geht der Begriff in demselben mit sich selbst zusammen oder kehrt aus demselben in sich zurück. Aber er kehrt in sich selbst nicht so zurück, dass er nun wieder in seiner unmittelbaren Einfachheit gesetzt würde, wie im Anfange, sondern als ein explicirter, mit seinem Gegentheile bereicherter. Dieser explicirte Begriff ist das, was der erste Begriff eigentlich ist, er ist nun in seiner Wahrheit. (Z. B. der Begriff: Etwas scheint ein einfacher Begriff zu sein; aber Etwas ist nur dadurch dieses bestimmte Etwas, dass es ein Anderes nicht ist; der Begriff also des Etwas hat den seines Gegentheiles des Anderen an sich. Aber dieses Andere ist auch ein bestimmtes Etwas; Etwas und Anderes sind also identisch; Etwas also ist an sich selbst das Andere, d. h. sein eigenes Andere oder das Sich-anders-werden; es ist daher in Wahrheit nicht jenes einfache Bestimmte, als welches es im Anfang genommen wurde, sondern seine Natur ist diese Bewegung des Sich-selbst-veränderns, das ist der wahre Begriff des Etwas.)

Das Moment der Methode nun, in welchem die Gegensätze als gegen einander selbständige Begriffe hervortreten, ist die Setzung des Widerspruches (Antithese); dasjenige aber, wo erkannt wird, dass jeder Gegensatz den anderen an sich hat und sie darum eins sind, ist die Aufhebung (Versöhnung, Lösung) des Widerspruches, und zwar ein Aufheben in doppeltem Sinne. Aufgehoben, verneint, wird nämlich nur die Selbständigkeit jener beiden Gegensätze als besonderer Begriffe; aufgehoben aber, d. h. aufbewahrt, werden sie als Momente (Bestimmungen) desjenigen Begriffes, in welchem sie als identisch, d. h. als unzertrennlich vereinigt, gesetzt werden. Der auf diese Weise mit seiner Negation bereicherte, in sich zurückgekehrte Begriff wird dann als ein neuer mit einem neuen Namen benannt und mit ihm dieselbe Dialektik wiederholt. Er wird zunächst wieder

als ein einfacher, unmittelbarer, in dem seine Unterschiede zusammengefallen sind, betrachtet, dann die in ihm immanente Negation entwickelt u. s. f.

Auf diese Weise entsteht eine Reihe immer inhaltreicherer Begriffe, indem die vorhergehenden in den folgenden enthalten sind. Um geordnet zu sein, muss diese Reihe natürlich mit dem ärmsten, inhaltlosen Begriffe beginnen und bis zu demjenigen fortschreiten, dessen Inhalt aller mögliche Inhalt ist oder welcher die absolute Totalität ausdrückt. Daher beginnt Hegel mit dem Sein, welches dem Nichts gleich ist, und endigt mit dem absoluten Geiste, der die Natur und den endlichen Geist zu den beiden Seiten seiner Erscheinung hat. — Man erinnere sich hierbei wieder an den Kantischen Gedanken, dass der Inbegriff, in welchem die Data zu allem Möglichen enthalten sind, Gott genannt wird, als das Urwesen.

Diese Dialektik aber ist in Hegel's Sinne nicht etwa eine äussere Reflexion, welche der Verstand des Philosophen über die vorgefundenen Begriffe anstellt, sondern sie ist die innere Bewegung der Sache selbst, welche der Philosoph nur denkend reproducirt, wenn er nämlich wirklich denkt. Denn die Sache, das Wirkliche, ist ein Denken, sei es ein unbewusstes oder ein bewusstes. — Hegel hält damit das Grundvorurtheil Fichte's streng fest, dass der widersprechende Begriff des Ich der wahre Ausdruck des Realen sei, und er erklärt das eben für die grösste Entdeckung der neuesten Philosophie, dass das Wirkliche, Wahre, Seiende ein in sich Widersprechendes sei, denn der Widerspruch sei in ihm der innere Trieb des Werdens und Lebens. Darum eben muss jeder Begriff, der nicht bloss eine abstracte Bestimmung sein, sondern als Ausdruck eines Wirklichen gelten soll, den Widerspruch, die immanente Negativität, in sich haben.

Die Darstellung dieses Sich-selbst-werdens des absoluten Geistes muss nun allerdings gleichsam in der Succession einer geraden Linie geschehen, so dass man erst am Ende erkennt, was der Anfang in Wahrheit ist, oder jeder positive Begriff erscheint in dieser Reihe als eine immer vollständigere und weniger abstracte Definition des absoluten Geistes oder Gottes. In Wahrheit aber geht jeder vorhergehende Begriff in dem folgenden in seinen Grund zurück, so dass der letzte Begriff, der absolute Geist, der erste Grund von Allem ist. Dieser setzt, weil er ewiges Leben (d. h. ewiger Widerspruch) ist, ewig seine Momente, die Natur und den Geist in allen ihren Bestimmungen und hebt sie ebenso ewig wegen ihrer Endlichkeit und Unangemessenheit an ihren Begriff wieder auf.

Es mag angezeigt sein, gleich hier die Natur dieser Dialektik an dem eben angeführten Beispiele des Etwas und des Anderen näher zu charakterisiren. Wenn man Etwas, d. h. irgend ein Was, aber unbestimmt welches, setzt, so ist dabei die (aus der Erfahrung genommene) Voraussetzung, dass es Mehreres giebt, was gesetzt und mit einander verglichen werden kann. Ist nun das Resultat dieser Vergleichung, dass dieses Mehrere verschieden ist, so ergiebt sich das negative Urtheil, dass das Eine nicht das Andere ist. Aber diese Negation: Etwas ist nicht das Andere, ist nicht ein integrirendes Merkmal des Begriffes Etwas, so dass Etwas nur dadurch dieser bestimmte Begriff sei, dass es nicht das Andere ist. Denn wäre A nicht an sich schon und vor aller Vergleichung dieses A, so würde gar nicht gesagt werden können, dass es nicht B sei. Ehe also gedacht werden kann, A sei nicht B, und ehe diese Negation entstehen kann, muss sowohl A als B schon dieses bestimmte sein. Es ist also falsch, zu sagen, dass Etwas nur dadurch dieses bestimmte Etwas sei, dass es nicht das Andere sei. Dieser Fehler aber, Negationen, welche nur durch eine willkürliche Vergleichung des Einen mit dem Anderen entstehen, als integrirende Merkmale der Begriffe anzusehen, ist der fast durchgehende Nerv der Hegel'schen Dialektik. Sie schreitet nun weiter fort durch den Satz, dass das Andere aber auch ein bestimmtes Etwas und damit nicht allein von jenem verschieden, sondern auch mit ihm dasselbe oder identisch sei. Hiemit wird der für diese Dialektik nothwendige Widerspruch im Begriffe des Etwas gewonnen. Allein der dabei begangene Fehler wird nur dadurch in etwas verdeckt, dass Hegel „Etwas und Anderes“ und nicht, wie eigentlich zu sagen war, „das Eine und das Andere“ vergleicht und entgegensetzt. Das Eine und das Andere sind nun freilich darin identisch, dass beide unter den höheren Begriff des Etwas fallen oder ein Merkmal gemeinschaftlich haben, verschieden aber dadurch, dass ein oder mehrere ihrer Merkmale verschieden sind. In diesem Umstande liegt aber kein Widerspruch, wenn man nicht die *fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* begeht oder sagt, weil das Eine in einer Hinsicht dem Anderen gleich ist, so ist es ihm in jeder Hinsicht gleich, und weil es ihm in einer Hinsicht entgegengesetzt ist, so ist es ihm in jeder Hinsicht entgegengesetzt. Nur durch diese beiden Fehler ist der Widerspruch erschlichen, dass Etwas an ihm selbst das Andere, also sein eigenes Gegentheil ist. Um aber das Ziel dieser Dialektik, das Sich-selbst-verändern, zu erreichen, ist noch ein dritter Fehler nothwendig. Denn gesetzt auch, im Begriffe des Etwas läge jener Widerspruch,

dass es an sich selbst sein eigenes Andere wäre, so würde daraus doch nicht folgen, dass Etwas ein sich selbst Veränderndes wäre, sondern nur die Nothwendigkeit, dass wir in unserem auf das Erkennen gerichteten Denken einen solchen Begriff nicht beibehalten könnten, sondern ihn verändern müssten, wenn er ein wirklich Seiendes oder Geschehendes auszudrücken prätendirte. Diese Nothwendigkeit nun, dass sich unser Denken, wenn es erkennen will, nicht bei den Widersprüchen in den gegebenen Begriffen beruhigen kann, trägt Hegel wieder in den gedachten Begriff selbst hinein als einen Trieb, sich selbst zu verändern. Die Berechtigung aber zu solcher Hineintragung würde man vergeblich in der s. g. Identität des Denkens und des Seins finden wollen. Denn mag man diese Identität in weiterem Sinne fassen als Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seienden und Geschehenden oder mit dem Idealismus im engeren Sinne, wonach Denken und Sein identisch sind, weil Alles, was ist und geschieht, ein Denken sein soll, so können doch in keinem Falle die Bewegungen und Vornahmen, welche das subjective Denken machen muss, um das, was ist und geschieht, zu erkennen, als Bewegungen und Vorgänge in demjenigen Seienden und Geschehenden, welches man eben erkennen will, angesehen werden. —

Die Gliederung des ganzen Systems wie der einzelnen Theile und Unterabtheilungen geschieht natürlich nach dem bekannten Fichte'schen Schema des Ich.

Die Idee (eben jenes reine Ich) erweist sich als die Thätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüber zu stellen und in diesem Anderen nur bei sich selbst zu sein. So zerfällt die Wissenschaft in drei Theile:

1) Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich.
2) Naturphilosophie: die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein.
3) Philosophie des Geistes, als der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt.

§ 94.

Dem eigentlichen Systeme schickt Hegel als Einleitung die Phänomenologie des Geistes voraus, in welcher er das Werden des absoluten Wissens darstellen will. Den Inhalt bildet ein zum grossen Theile barockes In- und Durcheinander von Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie, welches die Stufen beschreibt, auf denen das „allgemeine Individuum“ oder der Weltgeist

von seinem untersten Standpuncte, dem unmittelbaren Geiste oder dem sinnlichen Bewusstsein, an durch die Arbeit der Weltgeschichte sich zum vollendeten Bewusstsein über sich selbst erhebt. Das Treibende in diesem Aufwärtssteigen ist der Widerspruch, dass der Geist auf den niederen Stufen seinem Begriffe nicht entspricht, d. h. dass dasjenige, was er als Wahrheit setzt, nicht in Wahrheit das ist, was er damit meint. Jede Gestaltung des Bewusstseins hebt sich also durch ihren inneren Widerspruch auf und erhebt sich dadurch zu einer neuen höheren Gestalt, bis der ursprüngliche Gegensatz des Bewusstseins, dass das Subject sein Object ausser sich hat oder dass dieses etwas Anderes ist als es selbst, vollkommen überwunden ist und das absolute Wissen hervortritt, welches mit sich identisch sich selbst weiss.

Unter dem allgemeinen Titel „Bewusstsein" beginnt Hegel seine Expositionen mit der sinnlichen Gewissheit, welche den sinnlichen Gegenstand als das Wahre und das Wesen setzt, das da ist und bleibt, auch wenn es nicht gewusst ist. Aber dieses Sinnliche entspricht nicht seinem Begriffe als eines Seienden, vielmehr erweist es sich als das Nichtseiende. Denn die Wahrheit: „das Jetzt ist die Nacht", ist „Jetzt diesen Mittag" schal geworden. Ebenso: „das Hier ist der Baum; drehe ich mich um, so ist Hier das Haus". Das einzelne Sinnliche also vergeht; es erhält sich aber das Jetzt und das Hier, aber nicht als ein Dieses, sondern als ein Allgemeines. Auf der anderen Seite hebt sich auch die Einzelheit des Ich oder des Wissenden auf. Ich, dieser, behaupte den Baum als das Hier; ein Anderer aber sieht das Haus und behauptet, das Hier sei das Haus. Beide Wahrheiten heben sich auf, und es verhält sich nur das Ich als ein Allgemeines, dessen Sehen eben ein einfaches Sehen ist.

Dazu sind die einzelnen Dinge der Sprache unerreichbar, man kann nur Allgemeines sagen; das Sinnliche ist deshalb das Unwahre, Unvernünftige, blos Gemeinte. Das Allgemeine ist also die Wahrheit des Einzelnen. (Die alte platonische Meinung, dass der allgemeine Begriff die *οὐσία* sei, wird hier nicht allein beibehalten, sondern soll sogar mit dem Satze bewiesen werden, dass die menschlichen Worte nur allgemeine Bedeutung haben können!) Aber das Allgemeine ist noch durch das Sinnliche wesentlich bedingt, also mit einem Gegensatze afficirt, es ist also noch nicht in Wahrheit das Allgemeine; daher schreitet der Geist zu dem absolut unbedingten Allgemeinen fort, das er nun als seinen Gegenstand weiss. Aber weil er es nur als seinen Gegenstand weiss, so ist er auch auf dieser

Stufe noch nicht zum Wissen der Wahrheit oder zu einem Wissen, das mit seinem Gegenstande identisch ist, gekommen. (Hier wird die Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande zu einer Identität desselben mit seinem Gegenstande verdreht, wonach das Wissen nur dann wahr sein könnte, wenn es sich selbst weiss.) Daher muss der Geist zum Selbstbewusstsein fortschreiten, in welchem das Bewusstsein sich selbst als das Wahre weiss. Aber auf der niedrigsten Stufe des Selbstbewusstseins stellt es noch nicht Alles als sich selbst vor, sondern das Vorgestellte, Gestaltete, Seiende ist noch in der Form des Seins, als etwas Anderes als das Bewusstsein. Das Selbstbewusstsein also ist seinem Begriffe der Identität des Subjectes und Objectes noch nicht durchgängig adäquat. Daher muss dieser Gegensatz, worin das Bewusstsein mit Anderem steht und wodurch das Selbstbewusstsein ein beschränktes, endliches ist, sich aufheben und in die Gewissheit des Selbstbewusstseins übergehen: alle Wahrheit zu sein. (Aber fordert denn der Begriff des Selbstbewusstseins, dass man Alles als sich selbst weiss?) Dies ist der Standpunct der Vernunft oder des Idealismus. Zunächst aber behauptet der Idealismus nur den abstracten Begriff der Vernunft als das Wesen, daher muss das leere Ich durch die beobachtende Vernunft erfüllt werden. Diese beobachtende Vernunft bezieht sich sowohl auf die Natur und ihre Gesetze, als auf das Selbstbewusstsein und dessen logische und psychologische Gesetze. Hierbei treten sogar Physiognomik und Schädellehre als nothwendige Durchgangspuncte der Vernunft auf, also Träumereien, die damals in einigen Kreisen Mode waren!

Aber auch durch diese beobachtende Vernunft (theoretische Erkenntnisse) verwirklicht sich das vernünftige Selbstbewusstsein noch nicht wahrhaft, sondern dies geschieht (nach der von Fichte herrührenden Anschauung) erst durch das praktische Verhalten. Daher von hier an unter den Titeln: Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins; die Individualität, welche an sich und für sich reell ist; der wahre Geist oder die Sittlichkeit; der sich entfremdende Geist oder die Bildung, und der seiner selbstgewisse Geist oder die Moralität, eine Reihe von sittlichen Gestaltungen aufgeführt werden, durch welche der Geist sich bis zur Religion erhebt. Hier ist es nun besonders interessant, zu sehen, wie Hegel den Schein einer dialektischen Fortbewegung des Geistes nur dadurch zu erringen weiss, dass er das sittliche Bewusstsein und seine Gestaltungen nur in willkürlichen, einseitigen, oft bis zur Carricatur gehenden Begriffs-

bestimmungen darstellt, um den Geist aus dem Sittlichen in das Unsittliche umschlagen und daraus wieder zu einer neuen sittlichen Gestaltung sich erheben zu lassen. Bezeichnend ist namentlich, dass mit der „Lust" sich „das Reich der Sittlichkeit" eröffnet, dass das Herzklopfen für das Wohl der Menschheit in das Toben des verrückten Eigendünkels übergeht, dass mit dem Namen der Tugend ein Standpunct bezeichnet wird, auf dem das Subject sich mit den Reden von idealen Zwecken begnügt, dass der wahre Geist, die Sittlichkeit, sich in der Bildung und Aufklärung entfremdet, um dem Terrorismus der „absoluten Freiheit" zu unterliegen, die dann den seiner selbst gewissen Geist mit seinen Stufen der moralischen Weltanschauung, der Verstellung, des Gewissens und der schönen Seele aus sich erzeugt. — Der Kantischen Anschauung gemäss, wonach die Moralität der Religion vorangeht, ist bei Hegel die nächste Stufe über dem seiner selbst gewissen Geiste die Religion, welche freilich zunächst in der natürlichen und Kunst-Religion einige Schritte abwärts zu führen scheint, jedoch als „offenbare" Religion den Geist auf die Stufe führt, wo er den absoluten Geist zwar zum Inhalt seiner Vorstellung hat, jedoch sich noch nicht selbst als absoluter Geist weiss. Ist diese letzte Unangemessenheit an seinen Begriff überwunden, so erscheint das absolute Wissen oder der sich als Geist wissende Geist. Hiermit ist Hegel bei der Schelling'schen intellectuellen Anschauung angelangt, in der sich die Seele ja auch mit dem Absoluten identificirt.

Dieses absolute Wissen wird nun in der Totalität seiner Bestimmungen in der Wissenschaft der Philosophie auseinandergelegt.

§ 95.

Der erste Theil derselben, die Logik, ist die Wissenschaft von der absoluten Idee in dem abstracten Elemente des Denkens. Die Begriffe, deren Totalität die absolute Idee genannt wird, werden hier in ihrer Reinheit, d. h. abstrahirt von den concreten Gestalten, in denen sie in der Natur und dem selbstbewussten Geiste erscheinen, dargestellt, als das an sich Seiende (Dinge an sich) oder die Wahrheit in ihrer nackten Gestalt, als das eigentlich Seiende und Wirkende in jenen Erscheinungen. Daher ist der Inhalt der Logik die Sache, wie sie an und für sich ist, oder „die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist." — Es mag auffallend erscheinen, dass die Logik eine Darstellung Gottes nach

seinem ewigen Wesen sein soll. Aber diese Hegel'sche Logik ist eigentlich eine Ontologie oder allgemeine Metaphysik, und in allen pantheistischen oder dahin sich neigenden Systemen ist das wahrhaft Seiende eben der Gott selbst. Bei Hegel ist nun die absolute Idee, deren Darstellung seine Logik ist, das Seiende, von welchem Natur und Geist die Erscheinung oder Offenbarung ist. In der That aber sind dies nur hohe Worte, womit eine alte Sache geschmückt wird. Denn diese Logik steht an der Stelle der Wolf'schen Ontologie, in welcher auch die abstracten Begriffe behandelt wurden, welche in den auf Natur und Geist angewandten Wissenschaften gebraucht wurden. Ihr näherer Ursprung liegt aber in der transcendentalen Logik Kant's oder in dessen Kategorienlehre, d. h. der Lehre von den reinen Begriffen, die sich nothwendig in aller Erkenntniss der Objecte finden. — Die formale Logik erhält auch in dieser realen Logik ihre Stelle, aber nicht in ihrer eigenthümlichen Geltung und Bedeutung als einer normativen Wissenschaft für das Denken, sondern als ein Durchgangspunct in der Entwickelung der Idee. Begriff, Urtheil und Schluss sollen in dem Verhältniss von Thesis, Antithesis und Synthesis stehen und reale Bedeutung haben. Die s. g. obersten Denkgesetze aber, der Satz der Identität und des Widerspruches sammt dem vom ausgeschlossenen Dritten, werden von Hegel völlig verworfen, wie man später sehen wird; denn natürlich muss derjenige, welcher mit Fichte in dem sich selbst widersprechenden Begriffe des Ich den wahren Ausdruck des Realen sieht und die Aufzeigung ebendesselben Widerspruches in allen Begriffen, welche reale Bedeutung haben, für ein Haupterforderniss des speculativen Denkens hält, die Gesetze der formalen Logik verwerfen, da dieser die Widersprüche das unbedingt zu Verwerfende sind. Dies ist der Hauptgrund, weshalb Hegel eine neue Logik aufstellt; ausserdem aber gesteht der absolute Idealismus überhaupt keiner Wissenschaft den Rang einer solchen zu, die nicht Darstellung des Realen sein will, da er mit Plato wähnt, dass das Erkennen sich nur auf das Seiende beziehe.

Die Logik zerfällt nach dem allgemeinen Schema in drei Haupttheile: 1) die Lehre vom Sein, dem Begriffe an sich; 2) vom Wesen, dem Begriffe in seinem Für-sich-sein oder in der Reflexion; 3) vom Begriffe und der Idee, dem Begriffe an und für sich oder in seinem Zurückgekehrtsein in sich selbst. Die ersten beiden Theile werden auch als objective Logik dem letzten als der subjectiven Logik gegenübergestellt.

Es können hier nur die wichtigsten Momente der Entwickelung der logischen Idee zur Darstellung kommen.

Um den Anfang der Entwickelung seiner absoluten Idee zu finden, knüpft Hegel an das Resultat seiner Phänomenologie an, wonach das absolute Wissen sich selbst als seinen Gegenstand weiss. Damit, meint er, habe das Wissen alle Beziehung auf ein Anderes aufgegeben; es sei somit das Unterschiedslose und höre auf, ein Wissen zu sein; es sei nur die reine Unmittelbarkeit oder das reine Sein vorhanden. — Allein wenn auch das absolute Wissen keine Beziehung zu Anderem hätte, so würde in ihm selbst doch der Unterschied zwischen dem Wissen und dem Gewussten bleiben. Soll aber auch dieser Unterschied aufgehoben werden, so bleibt allerdings kein Wissen, damit aber auch gar nichts, nicht einmal das reine Sein übrig. Denn ein Wissen, das kein Wissen ist, ist ein selbstgemachter Widerspruch, der einfach wegzuwerfen ist. Für das auf das Erkennen gerichtete Denken bleibt also gar nichts übrig.

Indessen beginnt Hegel seine Logik mit diesem erschlichenen reinen Sein. Dieses ist nach ihm die reine Unbestimmtheit und Leere, daher dasselbe als das reine Nichts, welches ebenso vollkommene Leerheit, Bestimmungslosigkeit und Inhaltslosigkeit ist. Aber eben so sehr Sein und Nichts dasselbe sind, sind sie auch nicht dasselbe, sondern absolut unterschieden. (Denn jedes ist die Negation des Anderen.) Wegen ihrer Identität aber sind sie ungetrennt und untrennbar beisammen, so aber, dass jedes unmittelbar in seinem Gegentheil verschwindet. Ihre Wahrheit also ist diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen oder das Werden.

Wo also vom Sein und Nichts die Rede wird, muss dieses Dritte vorhanden sein, denn jene bestehen nicht für sich, sondern sind nur im Werden (in welchem ja eine Bestimmtheit verschwindet, so bald eine ihr entgegengesetzte eintritt). Nun aber giebt es im Himmel und auf Erden nirgends Etwas, was nicht beides, Sein und Nichts, in sich enthielte (denn jedes irgendwie Bestimmte enthält als solches eine Negation in sich nach dem bekannten Satze Spinoza's); also ist Alles nur als ein Werden aufzufassen.

Hier begegnet man sofort den oben schon bemerkten Fehlern. Weil durch die Begriffe des reinen Seins und des Nichts nichts gesetzt wird, sie also unter den höheren Begriff des Nichts-Setzens subsumirt werden können, so sollen sie identisch sein. Da sie aber durch die besonderen Merkmale, dass das Sein ein Setzen, das Nichts aber

ein Nicht-Setzen bedeutet, unterschieden sind, so wird dies logische Verhältniss der Coordination zweier unter einem höheren Begriffe subsumirten Begriffe durch die Behauptung, dass sie wegen ihrer Identität untrennbar zusammen seien (obgleich sie nicht mehr untrennbar sind als etwa die Begriffe Mensch und Pferd, die auch in dem höheren Begriffe des lebendigen Wesens identisch sind), zu einem Widerspruche aufgebauscht. Und weil nun bei einem wirklich mit einem inneren Widerspruche behafteten Begriffe das Denken ruhelos von einem Gliede dieses Widerspruches zum anderen getrieben wird, so wird von Hegel diese subjective Bewegung unseres Denkens in die Sache selbst hineingetragen. Sein und Nichts bewegen sich und verschwinden in einander, und diese Bewegung ist das Werden. Aus diesem Werden wird dann das Dasein folgendermassen abgeleitet.

Im Werden sind Sein und Nichts nur als Verschwindende; ihr Verschwinden ist daher das Verschwinden des Werdens. Das Resultat dieser Bewegung ist das Verschwundensein des Werdens in die ruhige Einfachheit der seienden Einheit des Seins und Nichts oder in das Dasein.

Wären aber wirklich Sein und Nichts im Werden und mit ihnen das Werden selbst verschwunden, so würde das Resultat dieser Dialektik abermals gleich Null sein; denn die bisher betrachteten Begriffe sind nicht mehr vorhanden. Nun aber ist ja doch in der gemeinen Vorstellung das Resultat des Werdens eines Dinges vielmehr sein Dasein, und wenn es da ist, so wird es nicht mehr. Diese populäre Vorstellung macht Hegel zum Vehikel seines Fortschrittes, obgleich er sie gar nicht gebrauchen konnte. Denn sie bezieht sich auf Dinge und hat ohne diese Beziehung gar keinen Sinn; Hegel hat aber hier noch gar keine Dinge, wenigstens nicht rechtmässiger Weise. Unbekümmert darum behauptet er, dass nachdem das Werden verschwunden sei, das Dasein eine ruhige Einfachheit sei, und zwar die der seienden Einheit des Seins und Nichts. Es gehört nämlich wesentlich zur Dialektik Hegel's, dass er im ersten Momente derselben die Unruhe des Widerspruches in dem jedesmaligen Begriffe ignorirt und die populären Begriffe als gültige und wohl aufzubewahrende setzt, um dann erst im zweiten Momente den Widerspruch zu entwickeln. Dies könnte als eine unschuldige Künstelei angesehen werden, wenn nicht der Fortschritt eben hierauf beruhte. Denn wenn er diese populären Begriffe nicht aufnähme und festhielte, so könnte er keine neuen Begriffe gewinnen, in denen er den Widerspruch aufweisen könnte, wie eben dieses Beispiel be-

weist. Der blosse Begriff des Werdens hätte nicht weiter geführt, wenn nicht die populäre Vorstellung zu Hülfe gerufen worden, dass das ruhige Dasein das Resultat des Werdens ist. —

Im Dasein soll nun weiter das Nichtsein seine Bestimmtheit ausmachen und zwar nach dem bekannten Satze des Spinoza, dass Bestimmtheit Negation sei. Etwas ist nur dadurch ein Bestimmtes, dass es nicht das Andere ist. Daher ist die Negation am Dasein seine positive Qualität, und dies positiv bestimmte Dasein ist nun Etwas. Im Begriffe des Etwas sind alle vorhergehenden Begriffe als seine Momente enthalten, also auch das Werden. Dieses ist aber hier schon näher bestimmt als Veränderung. Denn dem Etwas steht ein Anderes als seine Negation gegenüber. Dieses Andere ist aber eben sowohl Etwas, als jenes Etwas gegen dieses Andere auch ein Anderes ist. Jedes von ihnen ist also das Andere des Anderen, also sind sie in Wahrheit identisch. Daher (?) ist das Andere abstract als Beziehung auf sich selbst zu nehmen, als das Andere seiner selbst, also als das in sich Ungleiche, sich Verändernde. Was also in der That vorhanden ist, ist nicht etwa ein ruhiges Daseiendes, sondern dass Etwas zu Anderem und das Andere überhaupt zu Anderem wird.

Wegen der Identität des Etwas und des Anderen geht aber Etwas in seinem Uebergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen (es kehrt in sich zurück), und diese Beziehung im Uebergehen und im Anderen auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit, welche die Einheit des Unendlichen und Endlichen ist. Denn ein Unendliches, welches neben dem Endlichen wäre, hätte an diesem seine Gränze und wäre selbst endlich. Diese Einheit des Unendlichen und Endlichen ist aber nicht eine bewegungslose Sichselbstgleichheit, sondern ein Werden, welches Unendliches und Endliches zu seinen Momenten hat. Dieses Unendliche (also dieses Werden) ist die Realität im höheren Sinne, in welcher das Endliche als Negation aufgehoben ist und die weiterhin als Wesen, Begriff, Idee u. s. f. wird bestimmt werden.

Dieses wahrhafte Unendliche wird von Hegel für den Hauptbegriff der Philosophie erklärt. Man erinnere sich dabei an Fichte's Ich, dessen unendliche Thätigkeit begränzt werden musste, um endliche, d. h. bestimmte Vorstellungen zu haben, aber dennoch ein unendliches Streben blieb, diese Vorstellungen zu negiren oder zu bestimmen, um wahrhaft ein freies, unbeschränktes, also unendliches Ich zu werden.

Durch den Gedanken, dass das Andere, indem es zum Anderen wird, nur mit sich selbst zusammengeht oder sich auf sich selbst bezieht, wird der Begriff des Für-sich-seins herbeigeführt. (Das Ich, indem es sich selbst vorstellt, also sich auf sich bezieht, ist für sich.) Daher tritt denn auch bei Hegel schon hier die Idealität des Endlichen ein (das Endliche ist nicht ein wahrhaft Reales, sondern nur ein Vorgestelltes) und damit die Behauptung, dass jede Philosophie Idealismus sei, da keine dem Endlichen als solchem ein wahrhaftes, letztes, absolutes Sein zuschreiben könne. Dennoch aber wird der subjective Idealismus Fichte's von Hegel wie von Schelling deshalb verworfen, weil bei ihm der Inhalt des Vorstellens ganz in seiner Endlichkeit bleibe und nur die Form des äusserlichen Daseins der Vorstellungen verneint werde.

Von dem Für-sich-sein wird nun ein merkwürdiger Uebergang zur atomistischen Vorstellung gemacht. Das Für-sich-seiende als Beziehung auf sich selbst ist Eins, das in sich selbst Unterschiedslose und damit das Anderes aus sich Ausschliessende. Aber diese Beziehung auf sich selbst ist eine negative Beziehung; das Eins negirt sich selbst als ein Anderes; somit schliesst das Eins sich selbst als ein Anderes von sich selbst aus. Diese Unterscheidung des Eins von sich selbst ist die Repulsion des Eins, d. i. die Setzung vieler Eins. Diese Vielen sind aber das Eine, was das Andere ist, jedes ist eins, daher sind sie ein und dasselbe. Hierin liegt eine Beziehung der vielen Eins auf einander, also eine Attraction, denn das Ausschliessende steht mit dem noch in Verbindung, was von ihm ausgeschlossen wird. (Man hat hier wieder in einem auffallenden Beispiele die herrschende Manier Hegel's, ohne welche er fast keinen Schritt in seiner Dialektik thun könnte, dass er die Beziehungen der Begriffe, welche durch das Vergleichen und Unterscheiden derselben von Seiten des sie betrachtenden Philosophen entstehen, für inhaltliche (reale) Bestimmungen, ja für ein Thun der Begriffe selbst ausgiebt. Zugleich aber sieht man in diesem Puncte seine Abhängigkeit von Kant, welcher auch in der Construction der Materie die Repulsion der Attraction vorausgehen liess, nur dass er freilich von dem Kunststück noch weit entfernt war, aus der Repulsion selbst die Attraction hervorgehen zu lassen.)

Weil nun durch die Attraction das Für-sich-sein des Eins aufgehoben ist, das Für-sich-sein aber die wahrhafte Qualität des Daseienden ausmachen sollte, so soll damit überhaupt die Qualität aufgehoben oder als gleichgültig gesetzt sein. Hiermit tritt der

Begriff der Quantität ein. — Dieser Uebergang wird wieder durch mehrere Fehler erschlichen. Das Für-sich-sein war zuerst genommen, als ein Sich-auf-sich-beziehen im Sinne des Selbstbewusstseins; dann wird es aber bei der Repulsion und Attraction in dem Sinne genommen, dass Etwas für sich allein, nicht in Beziehung auf etwas Anderes betrachtet wird. Das Aufgehoben-sein ferner wird willkürlich als ein Gleichgültig-sein gedeutet. Und weil nun bei der abstracten Betrachtung der Dinge als blosser Quanta ihre Qualität gleichgültig ist, so soll mit diesem confusen Gedankenspiele der Begriff der Quantität dialektisch aus dem der Qualität erzeugt sein. Der wahre Gedankenzusammenhang liegt aber vielmehr an dieser Stelle darin, dass die falsche Atomenlehre meint, ohne qualitativ verschieden bestimmte reale Wesen mit bloss quantitativen Verschiedenheiten bei ihrer Naturerklärung auskommen zu können.

Die Quantität soll sich dann weiter zum Quantum, dieses zum Mass oder dem qualitativ bestimmten Quantum bestimmen, und da hierdurch Qualität und Quantität als eins oder unterschiedslos gesetzt werden, so entsteht der Begriff der Indifferenz, die durch die Negation aller Bestimmtheiten des Seins sich mit sich selbst vermittelt zu Einem. Das aber, was sich selbst mit sich zu Einem vermittelt, ist das Wesen. (Das wahre Wesen des Seienden ist seit Fichte eben das in sich zurückgehende Thun.)

Hegel ist hiermit wieder zu einem Hauptbegriffe gelangt. Das Wesen ist das durch Negation seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein, oder es ist die Beziehung auf sich selbst nur, indem sie Beziehung auf Anderes ist, das aber nicht mehr als Seiendes, sondern als Gesetztes und Vermitteltes ist; oder es ist als reine Reflexion (Beziehung auf sich) Identität mit sich, aber ebenso ist es von sich selbst unterschieden, daher ist es der gesetzte Widerspruch. Freilich die Gedankenlosigkeit der Sinnlichkeit nimmt alles Endliche für ein Seiendes, und der hartnäckige Verstand (das Denken nach den Regeln der formalen Logik) nimmt es als ein mit sich Identisches, sich in sich nicht Widersprechendes. —

Dasjenige nämlich, was man im gewöhnlichen Denken für das Wesen oder das Was der Dinge nimmt, denkt man als das eigentlich Seiende oder Selbständige derselben. Bei genauerer Betrachtung aber zeigt sich, dass das, was das Wesen, die wesentlichen Eigenschaften *(essentialia)* sein soll, lauter Bestimmungen sind, die sich auf Anderes beziehen, oder Begriffe, die man wahrhaft nicht denken

kann, ohne Anderes hinzuzunehmen. Daher liegt in jenem gewöhnlichen Begriffe des Wesens der Widerspruch, dass das Wesen als ein Selbständiges, absolut Seiendes gedacht wird, das sich doch als ein Relatives erweist, das nicht selbständig ist, sondern nur durch Anderes sein kann. Hierin hat Hegel vollkommen Recht. Weil er nun aber diesen widersprechenden Begriff des Wesens für einen gültigen und beizubehaltenden ansieht, so sieht er sich hier in einem Widerstreite mit den logischen Gesetzen befangen, nach denen ein sich selbst widersprechender Begriff kein gültiger, d. h. keine wahrhafte Erkenntniss darbietender ist. Daher schreitet er sofort dazu, diese logischen Denkgesetze in ihrer Unwahrheit aufzuweisen.

Unter diese bekannten s. g. Denkgesetze, den Satz der Identität, des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten, rechnet Hegel sonderbarer Weise auch den metaphysischen Satz Leibnizens, dass Alles verschieden sei, freilich nicht ohne Absicht. Denn indem er dem Satze der Identität den falschen Ausdruck giebt: Alles ist gleich, will er durch den daneben gestellten Satz: Alles ist verschieden, einen Widerspruch dieser angeblichen Denkgesetze unter einander herauskünsteln. Aber der Satz der Identität (A = A) hat gar nicht den Sinn, dass Alles unter einander gleich sei, sondern bekanntlich nur den, dass jeder Begriff sich selbst gleich sei, d. h. dass, wenn man den Begriff A denkt, man nicht in diesem Denken versteckter oder offener Weise ein *Non* A denken dürfe. Freilich behauptet er weiter: wenn man sage, dass die Identität nicht die Verschiedenheit sei, so sage man selbst, dass die Identität ein Verschiedenes sei, denn sie sei ja verschieden von der Verschiedenheit. Allein in dieser Behauptung offenbart sich nur die oben schon gekennzeichnete Manier der Hegel'schen Dialektik. Die Sätze des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten aber stellt er in dieser Form auf: A kann nicht zugleich A und Nicht-A sein. Etwas ist entweder A oder Nicht-A, es giebt kein Drittes. Aber, sagt er, in diesen Sätzen sei ja eben das A schon vorhanden, das als Drittes gegen den Gegensatz von + A und — A gleichgültig sei; denn dieses A sei weder + A noch — A und ebensowohl auch + A als — A. Hier schiebt er diesen Sätzen wieder einen falschen Sinn unter. Sie bedeuten bekanntlich, dass einem Begriffe (A) von zwei contradictorisch entgegengesetzten Merkmalen (B und Nicht-B) nur eins in demselben Sinne und zugleich beigelegt werden könne. Hegel aber fasst sie so, als ob sie läugneten, dass ein abstracter Begriff nicht bald auf

diese, bald auf jene Weise determinirt werden könne. Der abstracte Begriff A ist allerdings weder + A noch — A, kann aber sowohl als + A als auch als — A bestimmt werden. Das aber zu läugnen, ist noch niemandem eingefallen. Hegel hat also diese Denkgesetze so wenig widerlegt, dass er in Wahrheit nicht einmal von ihnen spricht, indem er sie zu widerlegen meint. Diese angebliche Widerlegung der Denkgesetze, auf welchen die formale Logik ruht, gehört somit zu dem Absurdesten, was sich die wissenschaftliche Welt jemals hat bieten lassen müssen und was doch grosse Kreise derselben dankbar angenommen haben.

Auf diese vermeintliche Widerleguug gestützt, erklärt er es für ein Grundvorurtheil der bisherigen Logik, dass der Widerspruch nicht eine ebenso wesenhafte und immanente Bestimmung sei als die der Identität; er sei vielmehr eine absolute Bestimmung, die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit, des Triebes und der Thätigkeit; er finde sich in aller Erfahrung und allem Wirklichen, wie in jedem Begriffe. Die Bewegung z. B. sei der daseiende Widerspruch. Daher bestehe das speculative Denken nur darin, dass das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhalte. Dies könnte richtig verstanden nur heissen: Die in den unwillkürlich gebildeten Begriffen, mit denen wir anfangs die Dinge und ihre Verhältnisse auffassen, vorhandenen Widersprüche sind die Triebfedern des speculativen Denkens, durch welche es über die bloss empirische Betrachtung der Dinge hinausgetrieben wird. Bei Hegel aber sind jene Begriffe, wie sie vor einer kritischen Untersuchung derselben vorhanden sind, mit den Sachen selbst identisch. Darum liegen ihm die Widersprüche in den Sachen selbst, und deshalb muss er sie festhalten, weil er sonst die Wahrheit nicht erkennen würde.

Von den unter dem Titel „Wesen“ abgehandelten Begriffen sind folgende besonders zu beachten: Nachdem Hegel durch das in der deutschen Sprache mögliche Wortspiel: durch den Widerspruch richtet sich Etwas zu Grunde, d. h. es geht in seinen Grund zurück, diesen Begriff des Grundes gewonnen und aus dem Grunde die Existenz hat hervorgehen lassen, definirt er diese als die unmittelbare Einheit der Reflexion in sich und der Reflexion in Anderes, welche Definition aus dem beim Begriff des Wesens bemerkten verständlich sein wird. Die Existenz aber ist Erscheinung, und weil es das Wesen selbst ist, was existirt oder erscheint, so ist das Wesen nicht etwa hinter oder jenseits der Erscheinung zu suchen, sondern die Erscheinung selbst ist das Wesen. Die Erscheinung zeigt nichts,

was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestirt ist. Inneres und Aeusseres sind also identisch. Natürlich ist das Wesen selbst nur Erscheinung, wenn man dasjenige, was das populäre Denken für das Wesen hält, als das wahrhafte Wesen auffasst.

Die Kraft also, welche sich äussert, hat ganz denselben Inhalt als die der Aeusserung; die Erklärung einer Erscheinung aus einer Kraft ist deswegen eine leere Tautologie. Sie selbst aber ist dies: „sich selbst von sich abzustossen und sich zu äussern"; eine Definition, welche allerdings die gemeine Vorstellung von der Kraft richtig ausdrückt.

Die Einheit des Wesens und der Existenz ist die Wirklichkeit, d. h. wenn man ein Wesen als existirend denkt, so denkt man es als ein wirkliches; eine tiefe Wahrheit! Jedoch ist nicht jedes, was man im gemeinen Leben Wirklichkeit nennt, im wahren Sinne eine solche; nicht jeder Einfall, Irrthum, auch nicht das Böse und eine verkümmerte und vergängliche Existenz ist ein Wirkliches zu nennen, sondern nur das, was seinem Wesen (Begriffe, Musterbegriffe) entspricht. (Hieraus ist Hegel's berühmter Ausspruch: was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig, auf seinen eigentlichen Sinn zurückzuführen. Wenn er aber alles Unvernünftige um deswillen für ein Unwirkliches ausgiebt, so ist jener Satz nur eine schale Tautologie.)

Die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit soll dann die Nothwendigkeit sein; offenbar gegen den Sinn des Wortes, da vielmehr nur das nothwendig ist, dessen Gegentheil unmöglich ist. Die Substanz ist die Totalität der Accidenzen, in denen sie sich als deren absolute Negativität, d. i. als absolute Macht und zugleich als Reichthum alles Inhaltes offenbart. (Die Substanz ist also zugleich nur die Summe ihrer Merkmale und zugleich ist sie diese Summe nicht, sondern dasjenige, was die Merkmale negirt, d. h. als unselbständige setzt, und zwar als absolute Macht. Das Problem des Verhältnisses der Substanz und ihrer Accidenzen wird hier zwar aufgestellt, aber so wenig gelöst, dass es vielmehr mit dem falschen Begriffe der *causa sui* vermischt wird.)

Als absolute Macht ist die Substanz Ursache der Accidenzen, und diese sind ihre Wirkungen. In der Wirkung aber ist erst die Ursache wirklich eine Ursache, sie ist daher an und für sich eine *causa sui*. Daher ist die Ursache in ihrer Entfaltung: Wechselwirkung und zwar Wechselwirkung mit sich selbst (indem sie ihre eigene

Wirkung und Ursache zugleich ist). Hieraus ergiebt sich also, dass die Substanz in ihrer Wahrheit eine unendliche Beziehung auf sich selbst, d. h. Freiheit und Begriff ist.

Dieser Uebergang aber von der Nothwendigkeit zur Freiheit oder vom Wirklichen in den Begriff wird von Hegel für den härtesten erklärt, weil gedacht werden soll, dass die selbständige Wirklichkeit nur in dem Uebergehen und in der Identität mit der anderen ihr selbständigen Wirklichkeit alle ihre Substantialität habe. Hegel selbst also fühlt wenigstens den unauflöslichen Widerspruch, dass das absolut Seiende nur ein Uebergehen, ein Werden, in sich Scheinen und Reflectiren u. s. w. sein soll. Aber dennoch ist das Denken dieser Nothwendigkeit die Auflösung dieser Härte; denn es ist das Zusammengehen Seiner im Anderen mit sich selbst, und damit die Befreiung, in dem anderen Wirklichen sich nicht als Anderes, sondern sein eigenes Sein und Setzen zu haben. Diese Befreiung als für sich existirend heisst: Ich; als Totalität: freier Geist; als Empfindung: Liebe; als Genuss: Seligkeit! —

## § 96.

In der subjectiven Logik, in welche Hegel hiermit eingetreten ist, wird zunächst der Begriff abgehandelt. Bei der Definition desselben erinnert Hegel selbst an Fichte's Ich und erklärt ihn demgemäss für die Totalität, in welcher jedes seiner Momente das Ganze des Begriffes und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist. (Subject und Object sind jedes das ganze Ich und doch nur Ein Ich.)

Die Momente des Begriffes sind nun weiter die Allgemeinheit, die Besonderheit und die Einzelheit. Jedes derselben aber enthält die beiden anderen in sich. Denn das Allgemeine ist nach Hegel nicht bloss das Gemeinschaftliche des Einzelnen (welche Ansicht er für die niedrigste erklärt, obgleich sie die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung des Wortes festhält); vielmehr ist es das mit sich Identische ausdrücklich in der Bedeutung, dass in ihm zugleich das Besondere und Einzelne enthalten ist, oder es ist das Einfache, welches ebenso sehr das Reichste in sich selbst ist, weil es der Begriff ist. — Dies wird verständlich, wenn man sich an Fichte's Ich erinnert, welches, obgleich es ein Einfaches zu sein scheint, doch alle Unterschiede in ihm aus sich selbst producirt. Dieses nicht abstracte, sondern concrete oder, wie es auch wohl genannt ist, prägnante (mit dem Be-

sonderen und Einzelnen schwangere) Allgemeine ist ein Hauptbegriff der Hegel'schen Dialektik. Denn mit seiner Hülfe ist die alte böse Frage, wie aus dem Unbestimmten, Unendlichen das Bestimmte, Endliche zu erklären sei, vollständig gelöst. Es ist dabei nur ein bedenklicher Umstand, dass dies Allgemeine, welches zugleich das Besondere und Einzelne, also sein eigenes Gegentheil in sich enthält, ein selbstgemachter Widerspruch ist.

Das Besondere ist ferner das Allgemeine selbst; denn indem dieses sich bestimmt, so ist es selbst das Besondere. Daher sind die Arten des Allgemeinen nur diese beiden: „a) das Allgemeine und b) das Besondere". In der Natur, bemerkt Hegel dabei, finden sich freilich in einer Gattung mehr als zwei Arten. Es ist dies die Ohnmacht der Natur, die Strenge des Begriffes nicht festhalten und darstellen zu können und in diese begrifflose blinde Mannigfaltigkeit sich zu verlaufen. — Er sieht somit selbst ein, dass weder die ursprüngliche Bedeutung der Worte, noch die vorhandene Natur sich seinen Bestimmungen fügen, und sucht deshalb beides verächtlich zu machen. Freilich versteht die Natur nicht das Kunststück, eine Gattung zu ihrer eigenen Art zu machen.

Das Einzelne hat endlich die Bedeutung, dass es Subject, Grundlage, ist, welches die Gattung und Art in sich enthält. Dies wird verständlich, wenn man sich an die aristotelische Unterscheidung von Materie, Form und das aus beiden zusammengesetzte einzelne Ding erinnert, nur dass für Hegel eben nur das Subject, der Begriff, das Ich das wahrhaft Einzelne ist, welches im Anderen sich selbst setzt. —

Hier betritt Hegel wieder das Gebiet der alten Logik, behandelt aber ihre Lehren vom Begriff, Urtheil und Schluss angeblich auf speculative Weise. Nur die Eintheilung der Begriffe in allgemeine, besondere und einzelne ist die speculative Eintheilung, die übrigen logischen Eintheilungen werden für unbedeutend erklärt. Im Urtheil sieht er mit Schelling eine ursprüngliche Theilung des Begriffes. Alle Dinge sind daher ein Urtheil, d. h. sie sind Einzelne, welche eine Allgemeinheit in sich haben. Ebenso ist Alles ein Schluss, d. h. Alles ist Begriff und sein Dasein ist der Unterschied der Momente desselben; d. h. seine Allgemeinheit macht sich durch die Besonderheit zum Einzelnen, oder umgekehrt: das Wirkliche ist ein Einzelnes, das sich durch die Besonderheit in die Allgemeinheit erhebt. (Vgl. Schelling's Einbildungen des Allgemeinen in das Besondere und Rückbildungen des Besonderen ins Allgemeine.)

Der subjective Begriff realisirt sich im Objecte (das Ich wird nur dadurch Ich, dass es ein Object sich entgegensetzt). Das Object zerfällt in Unterschiede, von denen jeder selbst die Totalität ist. Er ist daher der absolute Widerspruch der vollkommenen Selbständigkeit des Mannigfaltigen und der ebenso vollkommenen Unselbständigkeit desselben.

Das Object oder die objective Welt entwickelt sich durch den Mechanismus und Chemismus zur Teleologie oder zum Zweck als dem in der Objectivität zu sich selbst gekommenen Begriffe. Dieser Zweck ist aber noch nicht als bewusster Zweck eines Geistes, sondern als der den Objecten immanente Begriff zu nehmen (vgl. Aristoteles). Bedürfniss und Trieb sind die nächstliegenden Beispiele des Zweckes; sie sind der gefühlte Widerspruch, der innerhalb des Subjectes stattfindet, und gehen in die Thätigkeit über, diese Negation zu negiren. Im Realisiren des Zweckes wird die einseitige Subjectivität und der Schein der gegen sie selbständigen Objectivität aufgehoben und es ergiebt sich daraus die absolute Einheit des Begriffes und der Objectivität oder:

Die absolute Idee. Sie ist die Vernunft, die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes, die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit in sich hat, das, dessen Natur nur als existirend begriffen werden kann (vgl. Anselm, Des Cartes, Spinoza). Sie ist die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Endliche von dem Unendlichen u. s. f. ab- und unterscheidet und insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist, aber ebenso ewig das Verschiedene über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbständigkeit in die Einheit zurückführt. Indem sie diese gedoppelte Bewegung ewig ist, ist sie das ewige Anschauen ihrer selbst im Anderen, der Begriff, der in seiner Objectivität sich ausgeführt hat, das Object, welches innere Zweckmässigkeit, wesentliche Subjectivität ist. Daher ist sie wesentlich Process; ihre Einheit ist Subjectivität, Denken, Unendlichkeit. Denn das Unendliche greift in ihrer negativen Einheit über das Endliche, das Denken über das Sein, die Subjectivität über die Objectivität hinüber; sie ist also nicht als eine ruhig beharrende Identität des Unendlichen und Endlichen zu denken (sondern als ein ewiges Werden, dessen Trieb die übergreifende Subjectivität ist, d. h. der Widerspruch, dass das Subject sich in seinem Object setzt und, um wahrhaft selbst zu sein, das Object wieder aufheben muss, so dass es zu keinem ruhigen Bestehen kommen kann). — Der

Begriff dieser absoluten Idee ist derselbe, wie Fichte's praktisches Ich, das durch Gestaltung der Welt nach seinen Zwecken sich wahrhaft zu dem machen will, was es an sich ist, absolute, freie Thätigkeit, nur dass Hegel in seiner Idee ewig erreicht setzt, was Fichte's Ich nur im Unendlichen erreichen kann. Daher sagt Hegel von Fichte, dass dessen Idee ein perennirendes Sollen sei, wogegen er die absolute Wirklichkeit der Idee setze.

Der Process der Idee aber entwickelt sich durch das Leben (das unbewusste Produciren des Ich) zum Erkennen, in welchem die Einseitigkeit der Subjectivität (das leere, reine Ich) durch die Aufnahme der seienden Welt in sich (theoretische Thätigkeit) und die Einseitigkeit der objectiven Welt (dass sie bloss unbewusstes Product ist) dadurch, dass sie von der Subjectivität ihren Begriffen und Absichten gemäss bestimmt wird (praktische Thätigkeit), aufgehoben wird. —

Hier ist vorzüglich die allgemeine Grundlegung der Hegel'schen Ethik zu beachten. Im Erkennen ist die Idee noch nicht zu ihrer Wahrheit gekommen, weil der Gegenstand des Erkennens ein noch nicht durch den Begriff bestimmter Stoff ist, in dem also der Begriff noch nicht sich selbst erkennt. Soll also die Idee Wahrheit haben, so muss der Begriff selbst den Gegenstand bestimmen. Daher ist der subjective Begriff der Trieb, sich zu realisiren, oder der Zweck, der sich durch sich selbst in der objectiven Welt Objectivität geben will. Indem er nun nicht mehr, wie in seiner erkennenden Thätigkeit, ohne eigenen Inhalt der objectiven Welt entgegentritt, sondern durch das Erkannt-haben schon mit eigenem Inhalt erfüllt ist, so vindicirt er sich selbst die Objectivität, d. h. einen bestimmten Inhalt, der als ein allgemeiner gelten soll (vgl. Kant's kategorischen Imperativ) und der darum die Welt nach sich zu bestimmen hat. Dies ist nun die Idee des Guten, welche mit der Würde des Allgemeinen und schlechthin Wirklichen auftritt. (Kant und Spinoza in Verschmelzung!) Dieser Idee des Guten steht die objective Welt als das Nichtwirkliche (also nicht Geltende) gegenüber. Die Thätigkeit dieser praktischen Idee ist die, dass sie die Bestimmungen der äusserlichen Welt aufhebt und sich selbst die Realität in der Form der äusserlichen Wirklichkeit giebt, indem sie ihr ihre eigenen Bestimmungen gleichsam einprägt. Aber diese Idee des Guten ist auch noch nicht das Wahrhafte; sie geht an ihrer eigenen Endlichkeit zu Grunde. Weil nämlich die äusserliche Welt ihren eigenen Gang geht und dadurch die Ausführung des Guten mancherlei Hinder-

nissen, ja sogar der Unmöglichkeit ausgesetzt wird, so erreicht dies subjective Gute nur eine seiner Idee nicht entsprechende Ausführung; es bleibt ein Sollen. Es fehlt also hier die Erkenntniss, dass das Sollen schon wirklich ausgeführt ist. Der Wille steht der Erreichung seines Zieles selbst im Wege, dadurch dass er sich vom Erkennen trennt und die äussere Wirklichkeit für ihn nicht die Form des wahrhaft Seienden erhält. Das Unwahre ist also, dass nicht erkannt wird, dass das Vernünftige schon wirklich ist. Erkennt man aber dieses, so steht man auf dem höchsten Standpuncte der absoluten Idee, welche nicht mehr die Idee als ein gesuchtes Jenseits, als ein unerreichtes Ziel in sich hat, sondern die der vernünftige Begriff ist, der in seiner Realität nur mit sich selbst zusammengeht, die daher Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und alle Wahrheit ist. — Diese vagen Bestimmungen: der subjective Begriff, welcher den Trieb hat, sich zu realisiren, die allgemeine Geltung, das Vernünftige u. s. w. scheinen auf den ersten Blick nur den Vorwurf auf sich zu ziehen, dass sie für jeden beliebigen Inhalt offen stehen und darum nur eine höchst schwankende Grundlage für die Ethik bilden. Näher betrachtet aber führt das Fundament dieser Reden, welches in dem Triebe, sich zu realisiren, liegt, ebenso wie die Selbsterhaltung bei Spinoza direct in den Eudämonismus hinein; denn danach ist das Gute die Befriedigung des Begehrens.

Da also die absolute Idee die Identität der theoretischen und praktischen Idee ist, so enthält sie alle Bestimmtheit in sich und ist so der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie. Weil aber ihr Wesen dies ist, durch ihre Selbstbestimmung und Besonderung zu sich zurückzukehren, so hat sie verschiedene Gestaltungen. Die Natur und der Geist sind überhaupt unterschiedene Weisen, ihr Dasein darzustellen, Kunst und Religion ihre verschiedene Weisen, sich zu erfassen und ein sich angemessenes Dasein zu geben. Die Philosophie aber ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise die höchste, der Begriff ist. Denn die Methode der Philosophie ist eben der sich selbst wissende Begriff, dessen Bewegung die eigene Bewegung jeder Sache selbst ist.

Die Ableitung und Erkenntniss jener besonderen Weisen, in denen die Idee sich darstellt, ist nun das fernere Geschäft der Philosophie. —

Sieht man hier am Ende der Logik, dem Hauptwerke Hegel's und dem ehemaligen Stolze seiner weit verbreiteten Schule, auf die in ihr herrschende Denkweise zurück, so besteht sie der Hauptsache nach in der Combinirung des alten platonischen Fehlers, in den ab-

stracten Begriffen das wahrhaft Seiende zu sehen, und des Fichte'schen, die Widersprüche in unseren Begriffen in das Wesen der Dinge selbst hineinzuschieben. Durch diese Combinirung wird Hegel zu den absurdesten Denkbewegungen gezwungen. Denn er muss nun mit dem abstractesten und mithin leersten Begriffe anfangen und nicht allein in diesem, sondern auch in allen folgenden Begriffen einen Widerspruch nachweisen, mag einer darin sein oder nicht. Das leichteste und daher auch am häufigsten angewandte Mittel dazu ist, die Identität zweier Begriffe wegen eines gemeinsamen Merkmales und ihren Unterschied wegen ihrer verschiedenen Merkmale für einen Widerspruch auszugeben; ein anderes ebenfalls durchweg gebrauchtes besteht darin, die Negationen, welche aus der Vergleichung der Begriffe mit einander entstehen, für integrirende Merkmale derselben oder für immanente Negationen anzusehen. Dazu hilft dann ferner die Unbestimmtheit solcher Begriffe, wie Einheit und Identität u. dgl., die bald in diesem, bald in jenem Sinne genommen werden. Endlich aber wird der intendirte Fortschritt von den ärmeren zu den reicheren Begriffen meistens dadurch gewonnen, dass einfach behauptet wird, dieser oder jener bekannte Begriff sei das Resultat des vorhergehenden, weil in ihm der Widerspruch dieses sowohl aufgehoben, d. h. verneint, als auch conservirt sei. Wird aber ein solches Denken für die wahrhafte Speculation angesehen, welche alle früheren Versuche der Philosophen weit hinter sich gelassen habe, so ist die unausbleibliche Folge, dass alle strenge Zucht des Denkens verloren geht und der Herrschaft der blossen Phrase Platz machen muss.

## § 97.

## Die Philosophie der Natur.

Man kann zwar *a priori* wissen, dass bei der Abhängigkeit Hegel's von Fichte auf die Logik die Naturphilosophie folgen muss; denn die Logik steht an der Stelle des reinen Ich bei Fichte, welches sich selbst setzt. Es muss also nun das Entgegensetzen des Nicht-Ich folgen oder in Hegel'scher Sprache des Andersseins der Idee (die Idee in ihrem Gegentheile als Nicht-Idee). Aber dennoch scheint dieser Uebergang selbst für Hegel eine grosse Schwierigkeit zu haben. Er sagt zwar: „die absolute Freiheit der Idee ist, dass sie in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschliesst, das Moment ihrer Besonderheit, die unmittelbare Idee als ihren Wiederschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen.“ Aber nach einer dialektischen Ableitung dieses freien Entlassens der Natur aus

der „Idee im abstracten Elemente des Denkens“ sucht man vergebens; und schwerlich möchte jemand einen genügend deutlichen Begriff davon geben können, wie Etwas in vollem Ernste und nicht in blosser Phrase sich selbst aus sich entlassen könne und dabei doch bleiben, was es ist. Und wie nun gar die Totalität abstracter Denkbestimmungen oder Begriffe, welche diese absolute Idee ist, sich zu einer concreten Natur und zum concreten seiner selbst bewussten Geiste sich frei entlassen könne, möchte wohl das unbegreiflichste Räthsel sein, das dem menschlichen Denken geboten werden kann. Wie man von concreten, gegebenen Begriffen zu abstracten gelangen kann, ist wohl einzusehen, aber der umgekehrte Weg ist gänzlich verschlossen; denn das hiesse nichts anderes, als Abstractionen zum Realgrunde, d. h. zur Ursache des wirklichen Geschehens zu machen. Bei Hegel nimmt freilich die absolute Idee den Platz des absoluten Seins ein, und die Natur und der Geist sind nur Formen desselben, aber er weiss nicht anzugeben, woher denn die Besonderung der allgemeinen, abstracten Idee zu diesen Formen stamme. Er hat nur die formelle, allgemeine Methode, dass jedes sein Gegentheil an sich habe und in seinem Gegentheile mit sich zusammengehe, zur Erklärung anzuführen; aber die specielle Nothwendigkeit, dass die Idee, welche alle Wahrheit ist, sich zur Natur entlasse, oder der Widerspruch, welcher in der alle Wahrheit seienden Idee entstehen würde, wenn sie sich nicht zur Natur entliesse, wird nicht nachgewiesen, wenn dieser Nachweis nicht stillschweigends darin liegen soll, dass Natur und Geist einmal da sind, also in der absoluten Idee die Nothwendigkeit liegen muss, in diesen Formen zu erscheinen. So schloss auch Spinoza: Körper und Geister sind gegeben, also muss die absolute Substanz die beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens haben. —

Die **Natur** ist die Idee in der Form des Andersseins. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder **sich** äusserlich ist, so macht die absolut für sich selbst ohne Subjectivität seiende Aeusserlichkeit des Raumes und der Zeit ihre Form aus; sie hat den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung, der Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Die Natur ist zwar an sich, in der Idee, göttlich, aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch, und es ist die Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner Ausführung nicht festhalten zu können. Denn in ihr hat das Spiel der Formen seine ungebundene, zügellose Zufälligkeit. Wenn aber die geistige Zufälligkeit, die Will-

kür, selbst bis zum Bösen fortgeht, so ist dies selbst noch ein unendlich Höheres als selbst das gesetzmässige Wandeln der Gestirne oder als die Unschuld der Pflanze; denn was sich so verirrt, ist noch Geist.

Nachdem Hegel in diesen Worten seinen Begriff von der Natur und zugleich seine Verachtung derselben kund gegeben hat, erklärt er sie weiter für ein System von Stufen, deren eine aus der anderen nothwendig hervorgehe. Jedoch wird nicht eine aus der anderen natürlich erzeugt, sondern dieser Stufengang liegt nur in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Solcher nebulosen Vorstellungen, sagt er, wie das Hervorgehen der entwickelteren Thierorganisationen aus den niedrigeren, muss man sich entschlagen.

Da die Naturphilosophie Hegel's zu den anerkanntermassen schwächsten Theilen seiner Philosophie gehört, so mag es genügen, ihren Abriss mitzutheilen und einige Bemerkungen hinzuzufügen:

1. Abtheilung: Die Mechanik: *A.* Raum und Zeit. *a.* Raum, *b.* Zeit, *c.* Ort. *B.* Materie und Bewegung. *a.* Träge Materie, *b.* Stoss, *c.* Fall. *C.* Absolute Mechanik.

2. Abtheilung: Die Physik. *A.* Physik der allgemeinen Individualität. *a.* freie physische Körper, *b.* Elemente, *c.* Elementarischer Process. *B.* Physik der besonderen Individualität. *a.* Specifische Schwere, *b.* Cohäsion, *c.* Klang, *d.* Wärme. *C.* Physik der totalen Individualität. *a.* Gestalt, *b.* Besonderung des individuellen Körpers, *c.* Chemischer Process.

3. Abtheilung: Organik. *A.* Geologische Natur. *B.* Vegetabilische Natur. *C.* Thierischer Organismus. *a.* Gestalt, *b.* Assimilation, *c.* Gattungs-Process.

Vom Raum wird unmittelbar neben einander gesagt, dass er das ganz ideelle Nebeneinander, weil Ausser-sich-sein ist, und dass er schlechthin continuirlich sei, weil er noch keinen bestimmten Unterschied in sich habe. Nun ist aber bekannt, dass das Continuum nicht ohne ein Ineinander-Fliessen gedacht werden kann. Diesen Widerspruch in seinem Begriffe des Raumes, dass durch die Continuität in das Aussereinander ein Ineinander kommt, sieht aber Hegel nicht und benutzt ihn in seiner Dialektik nicht. Die Zeit ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist; das angeschaute Werden. Die Schwere soll die Substantialität der Materie ausmachen. Selbst die vier alten Elemente werden noch als eine Stufe der Natur verwandt. Das Element der unterschiedslosen Einfachheit ist die Luft; die Elemente des Gegensatzes: Feuer und

Wasser; das individuelle Element: die Erdigkeit. Durchs Magnetisiren soll die Materie, deren Masse nicht vermehrt worden ist, specifisch schwerer werden; die Arzneimittel sollen etwas Unverdauliches sein; das Thierleben soll überhaupt ein krankes und sein Gefühl ein unsicheres, angstvolles, unglückliches sein. Das existirende allgemeine Selbst der Materie ist das Licht, als Individualität ist es der Stern und dieser als Moment einer Totalität, die Sonne u. dgl. m. — Aus der Anordnung dieser Naturphilosophie erhellt, dass um der trichotomischen Eintheilung willen die offenbarsten Beziehungen der Naturbegriffe zerrissen sind. Der chemische Process z. B., der offenbar die Elemente trifft, und ohne welchen Gestalt und Cohäsion der Körper nicht zu begreifen sind, tritt erst hinter dem individuellen Körper auf. Die Assimilation, die ebensowohl bei der vegetabilischen Natur vorkommt, findet sich erst beim thierischen Organismus ein. Wohl nur zum Zeichen, dass die Natur den Begriff nicht festzuhalten vermag, ist die Trichotomie in der Physik der besonderen Individualität verlassen. In Wahrheit aber ist jene Anklage der Ohnmacht der Natur nur eine Anklage der ihr aufgedrungenen falschen Methode, nach welcher die Begriffe hier behandelt werden. Dass nun eine solche s. g. Naturphilosophie, welche sich damit begnügt, gültigen oder schon längst verworfenen Naturbegriffen ihren Platz in der einförmigen Dialektik anzuweisen und zu sagen: dies ist das Moment der Einheit und jenes das der Entzweiung, für eine wirkliche Naturerkenntniss ohne allen Gewinn ist, ja wenn die Meinung Platz griffe, in einer solchen speculativen Naturphilosophie die wahre Naturerkenntniss zu haben, geradezu tödtlich auf die Naturerkenntniss wirken muss, liegt auf der Hand. Die Folge davon ist denn auch gewesen, dass die Naturforscher eine solche für sie völlig unbrauchbare Philosophie verschmähten und, weil sie keine bessere kannten, sich auf den blossen Empirismus zurückzogen. Weil aber das unbewachte empirische Denken immerdar den strengen Empirismus übersteigt und speculative Begriffe in sich aufnimmt, so folgte aus der Verschmähung aller absichtlichen und ernsten Speculation, dass die Naturforscher auf den speculativen Anfangspunct der Naturphilosophie, d. h. auf den Materialismus zurücksanken.

## § 98.

## Philosophie des Geistes.

Nachdem behauptet ist, dass im „Tode des Individuums aus sich selbst“ die letzte Aeusserlichkeit der Idee aufgehoben sei, wird

ebenso behauptet, dass der Geist die aus ihrem Ausser-sich-sein zum Für-sich-sein zurückkehrende und zurückgekehrte Idee sei, und dass jede Bestimmtheit, die er an sich zeige, ein Moment der Entwickelung sei, in welcher er für sich werde, was er an sich sei (vgl. Fichte).

Die Entwickelung beginnt daher 1) mit der abstractesten Form des Geistes, dem subjectiven Geiste, und ergreift ihn auf seiner untersten Stufe als Seele, d. h. als Substanz oder Stoff des Geistes, welcher Stoff der Möglichkeit nach Alles ist. Nachdem so die Möglichkeit der Wirklichkeit auf gut aristotelisch als die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes vorangeschickt ist, besondert sich die allgemeine Naturseele, welche das planetarische Leben mitlebt, zu besonderen Naturgeistern oder Racenverschiedenheiten bis zu den Localgeistern und vereinzelt sich endlich zum individuellen Subjecte. Die Veränderungen des Subjectes in seiner Naturbestimmtheit sind: Verlauf der Lebensalter, Geschlechtsunterschied, das Schlafen und Erwachen. Die erwachende Seele findet die Inhaltsbestimmungen ihrer schlafenden Substanz in sich selbst; sie empfindet. Dies ist die erste unmittelbarste Erscheinung alles dessen, was im geistigen Bewusstsein und in der Vernunft hervortritt; daher unter dem Titel Empfindung nicht bloss von den Sinnesempfindungen, sondern auch von angenehmen und unangenehmen und den „dumpfen“ Empfindungen des s. g. Herzens geredet wird. Hegel selbst spricht dabei von einer Schwierigkeit der psychologischen Betrachtung, die darin liege, dass an einer niedrigeren, abstracteren Bestimmung sich schon das Höhere empirisch vorhanden zeige, und bekennt damit, ohne dass er es weiss, selbst, sowohl dass seine Betrachtung an dem gewöhnlichen, ungenauen psychologischen Sprachgebrauche klebt, als auch, dass es ihm an der klaren Einsicht in die Gesetze des geistigen Lebens und seiner Entwickelung mangelt. Daher begnügt er sich auch damit, die bekannten psychologischen Begriffe in sein dialektisches Schema irgendwie unterzubringen und zu behaupten, dass damit diese oder jene neue Stufe gewonnen sei. So soll die ihre totale Substantialität in sich empfindende Seele die fühlende sein. Auf ihrer untersten Stufe hat aber die fühlende Seele noch ihre Subjectivität in einem anderen Subjecte, dem Genius, wie das Kind im Mutterleibe und beim magnetischen Somnambulismus die Somnambule im Magnetiseur. Das Selbstgefühl, dessen Krankheit die Verrücktheit ist, das übrigens noch an der Leiblichkeit klebt (als ob es keine rein geistigen Gefühle gäbe),

geht durch die Gewohnheit (!) in die wirkliche Seele oder in das Bewusstsein über. Zu den besonderen Gefühlen werden auch Begierden, Triebe, Leidenschaften gerechnet. Dabei wird unter anderem erzählend vorgetragen: „Das Individuum ist ein unendlicher Reichthum von Empfindungen, Vorstellungen, Kenntnissen, Gedanken u. s. f.; aber Ich bin darum doch ein ganz Einfaches, — ein bestimmungsloser Schacht, in welchem dieses Alles aufbewahrt ist, ohne zu existiren. Erst wenn Ich mich an eine Vorstellung erinnere, bringe ich sie aus jenem Innern heraus zur Existenz vor das Bewusstsein.“ Wie aber dies, das doch einigermassen wunderbar erscheinen kann, möglich sei, davon ist nicht die Rede. Hegel erhebt sich also nicht über eine empirische Psychologie und beachtet nicht einmal die genaueren Bestimmungen derselben, zu denen sie sich doch zu seiner Zeit schon erhoben hatte, wie man aus dem Hineinwerfen der Begierden in die Gefühle deutlich sehen kann.

Uebrigens gehört das Bisherige nach seiner Terminologie in die Anthropologie. Unter dem Titel Phänomenologie des Geistes, als ob das bisher Aufgeführte keine Phänomene wären, wird vom Bewusstsein gehandelt. Das bewusste Ich entlässt zunächst (wie früher die absolute Idee) das Naturleben der Seele aus sich und weiss von demselben als seinem Objecte, aber noch nicht sich als Object. Seine Stufen sind das sinnliche Bewusstsein, das Wahrnehmen und der Verstand, der sofort als der Kantische Verstand auftritt, nämlich als Bewusstsein, dass der Gegenstand nur Erscheinung ist; als ob es vor und ausser diesem Bewusstsein keinen Verstand in der Welt gäbe! Das Selbstbewusstsein tritt zunächst als abstractes (das reine Ich Fichte's) auf, daher als Trieb, sich als das zu setzen, was es an sich ist.

Aus diesem Triebe entwickelt sich die Begierde und daraus das anerkennende Bewusstsein, welches ein anderes Selbstbewusstsein ausser sich anerkennt, aber sofort mit demselben in einen Kampf auf Tod und Leben geräth, der sich in das Verhältniss von Herrschaft und Knechtschaft „abklärt“ und die Vorstufe des allgemeinen Selbstbewusstseins bildet. Dieses ist die Substanz (d. h. die Möglichkeit) jeder wesentlichen Geistigkeit, der Familie, des Staates, sowie aller Tugenden, unter denen auch Ehre und Ruhm erscheinen. Die Wahrheit aber des Selbstbewusstseins ist die Vernunft, d. h. die Gewissheit, dass die Bestimmungen des Selbstbewusstseins ebenso sehr gegenständlich, d. h. Bestimmungen des Wesens der Dinge, als

seine eigenen Gedanken sind. Diese wissende Wahrheit ist nun der Geist, der Gegenstand der Psychologie.

Der Geist erhebt sich als theoretischer durch Anschauen und Vorstellen zum Denken, in welchem die Intelligenz weiss, dass das, was gedacht ist, ist, und dass, was ist, nur ist, insofern es Gedanke ist (vgl. Plotin).

Weil sie aber weiss, dass sie selbst ebenso sehr den Inhalt bestimmt, als er seiend bestimmt ist, so ist sie Wille oder praktischer Geist. Durch die Stufen des praktischen Gefühles, der Triebe und der Willkür und endlich der Glückseligkeit gelangt der Wille zum wirklich freien Willen, der Einheit des theoretischen und praktischen Geistes, der darum vernünftiger Wille und an sich Idee und Begriff, aber noch nicht Wirklichkeit des absoluten Geistes ist. Dieser vernünftige Wille ist die Thätigkeit, die Idee zu entwickeln und ihren sich entfaltenden Inhalt als Dasein der Idee, also als Wirklichkeit zu setzen (den Begriff des absoluten Geistes zu realisiren). Hiermit wird der subjective Geist:

2) objectiver Geist. Als solcher hat der freie Wille den Zweck, seinen Begriff der Freiheit in der äusserlich vorgefundenen Welt zu realisiren, so dass sie als eine freie, vernünftige, durch die Idee allein bestimmte Welt wirklich existirt. Hier ist also Hegel bei Fichte's Sittenlehre angelangt. Da er aber keine wirkliche Ethik, als eine von aller Metaphysik freie Wissenschaft des absolut Guten, kennt, sondern sie nur als eine Stufe des wirklichen in der Weltgeschichte sich realisirenden Weltgeistes betrachtet, so stellt er sie nach dem von Kant herrührenden und von Schelling wieder aufgenommenen Gedanken, dass die Geschichte den Zweck habe, die Rechtsverfassung zu realisiren, unter den allgemeinen Gesichtspunct des sich entwickelnden Rechtes und theilt sie nach einer willkürlichen Terminologie in die Lehre vom abstracten Recht, von der Moralität und der Sittlichkeit ein. Jede dieser Stufen bildet ein höheres Recht gegen die vorhergehende; über sie hinaus giebt es dann noch das höchste Recht, welches der Weltgeist besitzt.

Der Geist oder der freie Wille wird zunächst wieder in seiner Unmittelbarkeit genommen, als einzelne Person, die sich als absolut freien Willen weiss. Das Dasein des freien Willen ist das Recht, das abstracte, formelle. Die Person weiss sich nämlich zunächst nur als abstracte Freiheit, d. h. als absolute Willkür, die ihre Erfüllung an einer äusseren Sache hat. Die äusseren Sachen aber sind, weil sie willenlos sind, auch rechtlos gegen den Willen. Lege ich daher

meinen persönlichen Willen *(animus habendi)* in eine Sache, so ist sie mein Eigenthum. Da ich nun nur selbst meinen Willen aus der Sache herausziehen kann, so kann sie nur durch meinen Willen an einen Anderen übergehen, dessen Eigenthum sie ebenso nur mit seinem Willen wird; das ist der Vertrag. Dieser ist eine aus der Willkür über eine zufällige Sache entstandene Uebereinkunft und enthält also zugleich das Dasein des zufälligen Willens. Dieser ist aber ebensowohl dem Rechte auch nicht angemessen und bringt so das Unrecht hervor. Die Darstellung der Nichtigkeit des Unrechtes ist auf der untersten Stufe die Rache, auf der höheren die Strafe, welche ein zweiter Zwang gegen den ersten Zwang ist, der im Unrecht gegen die berechtigte Person geübt wurde. — Indem Hegel hiermit das Recht ursprünglich in einem Verhältnisse zwischen Person und Sache findet und das Eigenthum bloss durch die nackte Occupation aus dem *animus habendi* begründet, sinkt er hinter das von den früheren besseren Naturrechtslehrern und namentlich von Kant schon Geleistete weit zurück. —

Auf der Stufe der Moralität betrachtet Hegel die Handlungen der Person als innerliche Verhältnisse: den Vorsatz, die Absicht und das moralisch Böse. Die Person sieht hier nicht mehr das Aeusserliche als das Ihrige oder als ihr Eigenthum an, sondern nur das, was in ihrem Wissen und Willen liegt, also den Vorsatz und die Schuld. Bei dem Vorsatze aber hat sie eine Absicht, die auf ihr eigenes Wohl als Zweck geht, und sie hat ein Recht (!) auf dieses Wohl. Das Gute aber ist nicht bloss das besondere, sondern das allgemeine Wohl. Weil aber das besondere Wohl der Person ebenso wohl Zweck sein soll, damit sie als Person da sein kann (Selbsterhaltung), ihr besonderes Wohl aber in dem allgemeinen Zweck des Guten kein Gewicht hat, so ist es zufällig, ob diese beiden Bestimmtheiten harmoniren; aber sie sollen harmoniren. Das Gute ist also als ein Zufälliges für das Subject gesetzt, welches letztere daher auch als abstracte Reflexion der Freiheit in sich (Willkür, formale Freiheit) sich zu dem Entgegengesetzten entschliessen oder böse sein kann. Für diese unendliche Subjectivität oder die abstracte Gewissheit ihrer selbst (das Ich mit seiner formalen Freiheit) ist das Gute ebensowohl (im Gewissen) als es auch nicht ist; sie weiss sich als das allein Entscheidende. Hier offenbart sich, dass das bloss subjective Gute, über welches das Subject in seinem Gewissen allein entscheidet, nur die eine Seite derselben abstracten Freiheit ist, welche auf der anderen Seite das Böse ist.

(Auch hier zeigt es sich, wie weit Hegel hinter Kant zurückgesunken ist, da er sich offenbar nur in eudämonistischen Ansichten bewegt; jedoch hat er die Kantische Bestimmung des Guten als des Allgemeinen beibehalten.)

Auf der Stufe der Sittlichkeit wird die subjective Freiheit zum allgemeinen und vernünftigen Willen, der in der unmittelbaren allgemeinen Wirklichkeit (der vorhandenen Welt) zur Sitte oder zur Natur wird (vgl. Schelling). Die frei sich wissende Substanz, in welcher das absolute Sollen ebensosehr Sein ist, hat als Geist eines Volkes ihre Wirklichkeit; als ob sich in jedem Volke das wahrhaft absolute Sollen verwirklicht hätte!

Hier ist die Thätigkeit jedes Einzelnen, für sich zu sein und zu sorgen, bedingt durch die Voraussetzung des Ganzen, in dessen Zusammenhange er allein vorhanden ist, und geht in ein gemeinsames Product über. Daher ist die wahrhaft sittliche Gesinnung das Vertrauen, dass auch die Anderen ihre Interessen mit denen des Ganzen identificiren. (Offenbar nur ein sehr winziges und noch dazu mit einem Beigeschmack von Eudämonismus versetztes Bruchstück der vollen und ganzen sittlichen Gesinnung.) Die sittlichen Pflichten sind Beziehungen der Einzelnen in den Verhätltnissen, zu denen sich die Substanz (das Volk) besondert. — Die sittliche Persönlichkeit, die von dem substantiellen Leben des Volkes durchdrungen ist, ist die Tugend; sie äussert sich in Beziehung auf die äusserliche Unmittelbarkeit (das Schicksal) als ruhiges Beruhen in sich selbst, in Beziehung auf das Ganze der sittlichen Wirklichkeit als Vertrauen, absichtliches Wirken und Aufopferungsfähigkeit für das Ganze; in Beziehung auf die zufälligen Verhältnisse mit Anderen als Gerechtigbeit und wohlwollende Neigung. (Weil Hegel's Blick durch seine falsche Systematik hier nur auf äussere Versältnisse gelenkt ist, so kann er auch hier nur einige Bruchstücke der Tugend beschreiben, die aber in Wahrheit etwas ganz Anderes ist, als die vom Geiste des Volkes durchdrungene Persönlichkeit, da sie ebensowohl in den Fall kommen kann, sich diesem Geiste entgegenzusetzen.)

Das Volk oder die sittliche Substanz sondert sich in Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staatsverfassung.

Der Familie eignen die Einigkeit der Liebe und des Zutrauens; rechtliche Bestimmungen sollen diesem Bande an sich fremd sein. (Das ist nur dann wahr, wenn man das Recht nur als Zwangsrecht nimmt. Die Einigkeit der Liebe klingt zwar schön genug, aber das erste Moment dieser „Empfindung" ist, dass ich mich als isolirte

Person mangelhaft finde, und ihr zweites, dass ich mich in einer anderen Person wieder gewinne; das Ganze wird also weiter nichts als Egoismus sein!)

Auf der Stufe der bürgerlichen Gesellschaft verliert der substantielle Geist, das Volk, zunächst seine sittliche Bestimmung; denn die Gesellschaft wird nur als das Treiben egoistischer Interessen gefasst. Hier ist „jedes sich selbst Zweck, alles Andere ist ihm nichts". Die Anderen sind bloss Mittel zu seinem Zweck. Zwar giebt sich der besondere Zweck die Form der Allgemeinheit und „befriedigt sich, indem er zugleich das Wohl der Anderen mit befriedigt". Aber der Egoismus wird dadurch nicht sittlicher, dass er durch die Natur der Verhältnisse gezwungen wird, auch dem allgemeinen Wohle zu dienen! Sieht man ferner auf den systematischen Ort dieser verlorenen Sittlichkeit, so steht sie hinter der Moralität und der Familie und hat folgerichtig ein höheres Recht, als diese niederen Standpuncte; denn sie hat grössere Macht!

Der Staat endlich ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, ja der in der Welt stehende Gott. Die Individuen haben nur als Glieder desselben Objectivität, Wahrheit und Sittlichkeit, und es ist deshalb ihre höchste Pflicht, Mitglieder des Staates zu sein. Sein letzter Zweck ist nicht das Interesse des Einzelnen, sondern die Vereinigung als solche. Aber den Inhalt dieser Vereinigung bilden doch nur die (eudämonistischen) Interessen der Einzelnen. Das Individuum findet als Bürger in der Erfüllung seiner Pflichten, als Unterthan in dem Schutze seiner Person und des Eigenthums und in der Berücksichtigung seines besonderen Wohles und seines substantiellen Wesens das Bewusstsein und Selbstgefühl, Mitglied dieses Ganzen zu sein; und in der Vollbringung dieser Pflichten als Leistungen und Geschäfte für den Staat hat dieser seine Erhaltung und sein Bestehen. In dieser Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit hat er seine Vernünftigkeit.

Endlich aber ist der Staat zwar die sich selbst bewusste sittliche Substanz, aber weil er andere Staaten ausser sich hat, doch nur eine endliche, also vergängliche Form derselben. Darum schreitet der absolut allgemeine Wille oder der Weltgeist, der in der Weltgeschichte sein Dasein hat und dem das höchste Recht zukommt, über den besonderen Staat hinaus. Das Walten des Weltgeistes in der Weltgeschichte richtet sich aber nicht nach den Gesichtspuncten der Gerechtigkeit und Tugend und ihrer Gegentheile; sondern in der Weltgeschichte erhält dasjenige Moment der Idee des Weltgeistes,

welches gegenwärtig seine Stufe ist, sein absolutes Recht, und das darin lebende Volk und dessen Thaten erhalten ihre Vollführung, Glück und Ruhm. Gegen den absoluten Willen dieses Volkes ist der Wille der anderen Volksgeister rechtlos; jenes Volk ist das Weltbeherrschende. Aber auch über dieses schreitet der Weltgeist als über eine besondere Stufe hinaus und übergiebt es dann seinem Zerfall und Gericht. (Hier wird also offenbar, dass das höchste Recht die Macht ist, was freilich in der anfänglichen Bestimmung, dass das Recht das Dasein des freien Willens sei, auch schon enthalten war.)

Der denkende Geist der Weltgeschichte aber streift die Beschränktheiten der besonderen Volksgeister von sich ab und erhebt sich zum Wissen

3) des absoluten Geistes oder er erhebt sich zu Gott. Der absolute Geist aber ist die ewig wirkliche Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich ist und die Nothwendigkeit, Natur und Geschichte, nur seiner Offenbarung dienend und Gefässe seiner Ehre sind. Der wahrhafte Inhalt des Begriffes von Gott ist nicht das Sein, auch nicht nur die zweckmässige Thätigkeit, sondern der Geist, dessen absolute Bestimmung der sich bestimmende und realisirende Begriff, d. i. die wirksame Vernunft, ist. Daher ist die wahrhafte Religion: die denkende, d. i. die der freien Allgemeinheit ihres concreten Wesens bewusst werdende Sittlichkeit.

Der absolute Geist manifestirt sich unmittelbar in der Kunst (dem Cultus), sodann in der geoffenbarten oder absoluten Religion, in welcher er als Geist für den Geist ist. Gott ist nämlich nur Gott, insofern er sich selbst weiss; sein Sich-wissen ist aber sein Selbstbewusstsein im Menschen und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich-Wissen des Menschen in Gott.

Aber auch die Religion ist noch nicht die höchste Stufe. Denn sie ist die absolute Wahrheit nur in der Form der Vorstellung; in dieser zerfällt die absolute Vermittelung des Geistes mit sich selbst in einen Kreislauf concreter Gestalten. Im Momente der Allgemeinheit wird der absolute Geist vorgestellt als die substantielle Macht, als Schöpfer Himmels und der Erde, der aber vielmehr nur sich selbst als seinen Sohn erzeugt. Im Momente der Besonderheit zerfällt der einige Sohn in den selbständigen Gegensatz des Himmels und der Erde, der elementaren und concreten Natur, mit dem endlichen Geiste. Im Momente der Einzelheit wird die allgemeine Substanz als einzelnes Selbstbewusstsein verwirklicht vorgestellt und jener Sohn in die Zeitlichkeit versetzt u. s. w.

Die Philosophie ist die höchste Form der absoluten Wahrheit, denn sie ist die sich wissende Wahrheit oder das Logische (die absolute Idee) mit der Bedeutung, dass es die im concreten Inhalte, als in seiner Wirklichkeit (Natur und Geist) bewährte Allgemeinheit ist, d. h. die Philosophie erkennt, dass die abstracten Begriffe jener Logik in den Begriffen von der Natur und dem Geiste sich wirklich wiederfinden. —

---

§ 99.

Bemerkungen.

1. In der Philosophie Hegel's hat der absolute Idealismus, d. h. der, welcher die absolute Substanz Spinoza's als ein Ich denkt, seine Vollendung erreicht. Er ist zu einem abgerundeten System ausgeführt, in welchem die vornehmlichsten philosophischen Begriffe ihren festen Ort — freilich nicht die feste, unveränderliche Gestalt der Wahrheit — gefunden haben, indem ein jeder eine bestimmte Stufe der Selbsterkenntniss des absoluten Geistes bildet. Aber in dieser Vollendung hat er auch sein Ende erreicht, indem es durch Hegel deutlich an den Tag getreten ist, dass seine Begriffe sämmtlich in sich widersprechend sind und darum keine in sich feste und unveränderliche Erkenntniss gewähren. Und auch nach den Grundsätzen Hegel's selbst kann seine Philosophie nicht für die absolute Erkenntniss gehalten werden. Denn sie ist eine besondere, die andere Philosophie ausser sich hat, und darum kann sie nur eine besondere Stufe der Selbsterkenntniss des Weltgeistes sein, über welche er ebenso gut hinwegschreitet, wie über die anderen, — wenn anders der Weltgeist nicht seinen Stillstand, also sein Ende bei Hegel gefunden haben soll. Hegel selbst erklärt irgendwo, dass jede Philosophie nur ihre in Gedanken gefasste Zeit sei. Hiermit spricht er das Urtheil über seine eigene, dass sie nicht die absolute Wahrheit, sondern nur eine Vorstufe derselben sei. Darin aber hat er vollkommen Recht, wenn auch nur in einem sehr beschränkten Sinne. Die Erkenntniss nämlich, dass diejenigen Begriffe, durch welche wir unwillkürlich die gegebenen Dinge und ihre Verhältnisse auffassen, in sich widersprechende sind, ist eine nothwendige Erkenntniss, um zu richtiger theoretischer oder metaphysischer Erkenntniss zu gelangen; sie ist die nothwendige Einleitung der Metaphysik.

Freilich tritt bei Hegel diese Erkenntniss noch in verzerrter Gestalt auf. Er dringt allen Begriffen ohne Unterschied, mögen sie Begriffe der gegebenen Erfahrung oder Begriffe von der Gültigkeit

des Denkens (logische) oder von dem absoluten Werth des Wollens (ethische) sein, nicht allein den Widerspruch auf, sondern auch ein und denselben Widerspruch. Indessen hat er dennoch einen schärferen Blick für manche in den verschiedenen metaphysischen Hauptbegriffen liegende eigenthümliche Widersprüche, die von den im Ich liegenden verschieden sind. Er sieht deutlich, dass in dem Begriff des Werdens oder der Veränderung der Widerspruch liegt, dass Etwas zugleich als seiend und als nicht seiend gedacht wird. Im Begriffe des Wesens der gegebenen Dinge findet er den, dass dasselbe zwar als ein Selbständiges, aber auch als ein Unselbständiges gedacht werden muss, das nur durch Anderes ist. Die Substanz wird gedacht als die Summe ihrer Merkmale und zugleich nicht als diese blosse Summe, sondern als das Eine, welches diese Merkmale hat.

2. Dieses Erkennen und offene Aussprechen der in den gegebenen Begriffen vorhandenen Widersprüche ist nun zunächst die Sache des Empirismus, freilich nicht die des gemeinen, sondern des wahrhaften, reinen Empirismus. Denn der gemeine Empirismus sieht diese Widersprüche in den Begriffen, welche er als gesunde gebraucht, gar nicht und vermischt ausserdem mit den gegebenen Begriffen auch solche, die durch eine unwillkürliche und unbewachte Speculation entstanden sind, und vermischt diese mit jenen in der Art, als ob auch sie wirkliche Thatsachen ausdrückten. Man kann sich in den gewöhnlichen Darstellungen aller Wissenschaften davon überzeugen, wie zu den gegebenen Erscheinungen allerlei Kräfte, Seelenvermögen, Substanzen, Atome u. dgl. hinzugedacht und so behandelt werden, als ob man hiermit wirkliche Thatsachen ausdrückte. (Jedoch haben Einige in der neueren Zeit schon einige Ahnung von diesem confusen und thörichten Verfahren.) Hierüber ist nun Hegel allerdings erhaben. Als allgemeine Thatsache erklärt er: Was in der That vorhanden ist, ist, dass Anderes zu Anderem wird. Denn gegeben sind nicht Substanzen, weder einfache noch zusammengesetzte, auch keine Ursachen, Kräfte und Vermögen, sondern lediglich etwas in bald schnellerem bald langsamerem Wechsel sich Veränderndes.

Weil nun aber Hegel diesen Standpunct des reinen Empirismus, auf welchem sein Denken steht, nicht erkennt, sondern mit Fichte wähnt, in dem Begriffe des Ich das wahre Wesen des absolut Seienden erkannt zu haben, so sieht er sich mit seiner Erkenntniss, dass in Allem der Widerspruch und zwar der im Ichbegriff liegende sei, auf der Höhe der absoluten Erkenntniss. Daher musste denn auch die alte Logik umgewandelt werden; denn sind widersprechende

Begriffe die Ausdrücke der absoluten Erkenntniss, so müssen jene logischen Gesetze, welche den Widerspruch verwerfen, falsch sein. Durch jene Einbildung nun, in der Erkenntniss der Widersprüche in den Begriffen die definitive Erkenntniss schon erreicht zu haben, wurde Hegel natürlich von einer wirklich speculativen Bearbeitung derselben abgehalten. Er behält die alten zu wirklicher Erkenntniss untauglichen Begriffe gerade so bei, wie sie der unbewusste und unbewachte psychologische Mechanismus hervorgebracht hat; nur dass er, wenn's hoch kommt, ihre wirkliche Beschaffenheit aufdeckt. Daher ist in seinen metaphysischen, naturphilosophischen und psychologischen Begriffen eine wissenschaftliche Erkenntniss in der That nicht zu finden.

3. Die Behauptung der Identität des Begriffes und der Sache oder des Denkens und des Seins, welche bei Hegel an der Stelle der intellectuellen Anschauung Schelling's steht, stammt ursprünglich aus der alten Definition der Wahrheit, dass sie die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande sei. Man stellte sich die Sache so vor, als ob man beim Erkennen die Copie mit dem Originale, die Vorstellung mit dem Gegenstande oder dem Dinge, wie es an sich unabhängig vom Vorstellen ist, vergleichen könne; dass man also, wenn die Copie vollständig treu sei, den Gegenstand in Wahrheit erkannt habe. Diese Ansicht wurde von Kant durch den Nachweis aufgehoben, dass die wirklichen Gegenstände unseres Denkens nur Erscheinungen, d. h. unsere eigenen Vorstellungen seien, dass aber die realen Gegenstände selbst, die Dinge an sich, unerkennbar seien. Die Wahrheit des Erkennens konnte daher nur in der Uebereinstimmung unserer Begriffe mit den uns in sinnlicher Anschauung gegebenen und durch unser Denken unabänderlichen Vorstellungen, an die wir uns nothwendig gebunden fühlen, bestehen; die Wahrheit solcher Begriffe aber, die sich nicht auf die sinnliche Erfahrung beziehen, konnte nur in ihrer Nothwendigkeit gefunden werden, d. h. in der Erkenntniss, dass die Annahme ihres Gegentheiles unmöglich sei oder in einen Widerspruch verwickle.

Durch Fichte aber trat wieder eine Aenderung ein. Während Kant auch vom Ich behauptete, dass man von ihm nur seine empirische Erscheinung erkenne, glaubte Fichte und nach ihm Schelling, dass im reinen Ich vermittelst seiner intellectuellen Anschauung eine unmittelbare Erkenntniss des an sich Seienden gegeben sei; denn das Ich ist unmittelbar eine Identität des Subjectes und Objectes, das Vorstellende ist selbst das Vorgestellte. Ist das Ich also eben das,

als was es sich setzt, so ist hier der Punct, wo die Identität des Denkens und Seins vorliegt. Es kam nun darauf an, von diesem lange gesuchten und endlich gefundenen Puncte, wo die Wahrheit, die Uebereinstimmung des Denkens und seines Gegenstandes unmittelbar ergriffen war, weiter zu schreiten. Denn weiterschreiten musste man, da das Ich der intellectuellen Anschauung nur das reine Ich ist, nicht das mit einem scheinbar unendlichen Reichthume von Vorstellungen angefüllte empirische Selbstbewusstsein. Das Licht also, welches an jenem einen Puncte aufgegangen war, musste über diesen Reichthum verbreitet werden. Fichte glaubte nun genug gethan zu haben, wenn er von diesen Vorstellungen nachwies, dass sie nothwendige Bedingungen seien, damit das reine Ich zum wirklichen Selbstbewusstsein gelange, und bekümmerte sich um den speciellen Inhalt derselben nur so weit, als darin eine solche Bedingung zu liegen schien. Luft und Licht haben ihm weiter keine Bedeutung, als von Communicationsmitteln unter den Menschen, damit sie einander zum Selbstbewusstsein verhelfen können. Eine modificable Materie muss deshalb vorhanden sein, damit das menschliche Handeln einen Stoff hat u. dgl. Die Erkenntniss der Nothwendigkeit, dass das Ich dieses oder jenes in sich setzen muss, um zum wahrhaften Ich, zu voller Identität des Subjectes und Objectes, zu werden, war ihm daher die Erkenntniss der Wahrheit.

Schelling aber, der eine wirkliche Naturerkenntniss suchte, dabei jedoch in demselben Vorurtheil befangen blieb, dass im Ich die unmittelbare Uebereinstimmung des Denkens und Seins, des Idealen und Realen vorhanden sei, glaubte die Erkenntniss der vollen Wahrheit nur dann zu erfassen, wenn er das ganze Universum als ein Ich anschaute, also dessen Wesen mit dem reinen Ich des Subjectes identisch setzte. Indem er daher dieses in seinem Thun oder in seinem Selbsterkennen anschaute, erkannte er darin zugleich das Thun und Selbsterkennen des absoluten Ich oder die Art und Weise, wie die Natur und der Geist überhaupt entsteht. Wie, um es an einem Gleichniss deutlich zu machen, wenn man die kleinen Arme eines Storchschnabels bewegt, die grossen Arme desselben eben dieselbe Figur im Grösseren zeichnen, welche durch die Bewegung der kleinen hervorgebracht wird, so sieht man in den Selbstbewegungen, welche das kleine Ich des Selbstbewusstseins macht, um zum wirklichen Selbstbewusstsein zu gelangen, unmittelbar auch die, welche das absolute Ich des Universums macht, um durch die Natur zum allgemeinen vernünftigen wirklichen Selbstbewusstsein, oder zum

Geiste, sich zu erheben. Hat man also die absolute Erkenntniss des Ich, die ja in der intellectuellen Anschauung gegeben ist, so hat man auch die vom Universum, dessen Wesen oder An-sich mit jenem identisch ist. Man braucht also nur zu expliciren, was in der intellectuellen Anschauung enthalten ist, um zugleich das Absolute zu erkennen. Denn das Wesen desselben ist nicht ein vom Wesen des Ich verschiedenes, nicht etwa nicht denkende Substanz oder dergl., sondern es ist ebensowohl ein Denken. — Auf diese Weise glaubte man die alte Frage, wie Dinge, die etwas ganz Anderes als unser Geist sind, in uns Vorstellungen bewirken, und wie unsere Vorstellungen mit denselben übereinstimmen können, überwunden zu haben, indem man die Dinge und ihre Gesammtheit für ein Denken erklärte, dessen gesetzmässige Thätigkeit sammt ihren Producten man unfehlbar in der Thätigkeit, den Gesetzen und Producten des subjectiven Ich oder des eigenen Denkens erkenne. Dieselbe Ansicht herrscht nun auch bei Hegel, nur dass er sich etwas anders ausdrückt. Der Begriff ist die Sache selbst. Der Begriff aber ist dasselbe, was das reine Ich ist. Das Absolute in seiner Wahrheit erkannt, ist absoluter Geist, also ein Denken. Das Denken ist, und nichts ist, was nicht Gedanke ist. Wer also in seinem subjectiven Denken den Begriff erfasst hat (der ja in demselben zu finden ist, da wer wahrhaft denkt, eben den Begriff denkt), der erkennt die Wahrheit, wie sie an sich ist. Der Begriff ist nun aber diese bestimmte Form des Werdens, dass er sich selbst als sein Gegentheil setzt und in diesem Gegentheile mit sich zusammengeht. Lässt man also diesen Begriff in sich selbst denken, ohne subjective Einfälle hineinzumischen und in blossen Abstractionen hängen zu bleiben, so bringt der Begriff in seiner Fortbewegung nothwendig die Erkenntniss der Totalität, des Universums, hervor, wie es an sich in Wahrheit ist. Denn dieses ist eben nur der Begriff selbst in seiner totalen Explicirung. Wer also sein Denken mit dieser ewigen Selbstbewegung des Begriffes congruent macht, denkt die Wahrheit, sein Denken stimmt nothwendig überein mit seinem Gegenstande; denn dieser Gegenstand ist in diesem Falle es selbst.

Da diese ganze hochfliegende Ansicht auf der falschen Meinung beruht, in dem sich selbst widersprechenden Begriffe des Ich die Erkenntniss des absolut Seienden zu haben, so bricht sie auch mit dem Sturze dieser Meinung in sich zusammen.

4) Schon bei der Darstellung der ethischen Parthien dieser Philosophie ist darauf hingewiesen, dass der rein ethische Stand-

punct, welchen Kant wenigstens im Princip errungen hatte, hier wieder in sein Gegentheil, den Eudämonismus, umgeschlagen ist. Der Grund dieses Missgeschickes, welches die Ethik innerhalb des absoluten Idealismus getroffen hat, liegt darin, dass man nicht mehr wie Kant nach dem Begriffe des absolut guten Wollens fragte, sondern mit gänzlicher Ueberspringung dieser Frage Gutes wie Böses principiell unter dem (psychologischen) Gesichtspuncte eines realen Geschehens betrachtete. Bei Hegel tritt dann noch der Umstand mitwirkend ein, dass er den ethischen Standpunct nur als einen untergeordneten Durchgangspunct in der Entwickelung des Weltgeistes einzureihen weiss. Nicht allein aber das Wollen des absolut allgemeinen Willens, des Weltgeistes, ist über ethische Gesichtspuncte erhaben, sondern auch die Kunst und die Religion sind über denselben hinaus, anstatt dass alles Wollen und Streben der ethischen Beurtheilung unterliegen sollte. Aber eine solche Beurtheilung des Wollens ist eben gar nicht der eigentliche und letzte Zweck Hegel's, sondern nur die Erkenntniss, auf welcher Stufe des Weltgeistes in seiner Entwickelung ein solches Geschehen eintritt, dem, man sieht eigentlich nicht weshalb, das Prädicat gut oder böse angehängt wird. Wenn aber die Beurtheilung des Wollens, die in diesen Begriffen liegt, nur zufällig aus der unwillkürlichen Beurtheilung, wie sie im gemeinen Leben geschieht, in die Wissenschaft aufgenommen wird, ohne dass die Absicht vorhanden ist, von den ethischen Urtheilen eine wirkliche Wissenschaft zu gewinnen, so ist es unvermeidlich, dass die ethischen Begriffe ungenau und verworren bleiben und besonders, dass sie durch eudämonistische Rücksichten verdorben werden. Die Geschichte hat es gelehrt, wie unvollkommen selbst diejenigen sich über den Eudämonismus erhoben haben, die ihr Denken absichtlich auf die Ethik concentrirten, so dass unter den bisher vorgeführten Philosophen nur Kant auf einsamer Höhe steht, und auch der hat sich noch nicht völlig von den Schlingen jenes Feindes der Ethik befreien können. — Am verderblichsten für die Ethik wirkt aber der Umstand, dass auch auf sie das Umschlagen der Begriffe in ihr Gegentheil übertragen wird. Denn dadurch gewinnt das Böse ebenso gut Anspruch auf Geltung und Anerkennung als das sittlich Gute, da beide nur in einander übergehende Momente der sittlichen Entwickelung sind. Das Böse muss nothwendig in das Gute umschlagen, und aus dem Guten muss nothwendig wiederum Böses sich ergeben, womit eine absolute Verwerfung des Bösen ausgeschlossen und zuletzt eine völlige Gleichgültigkeit gegen beides erzeugt wird.

5. Die Religionsphilosophie Hegel's ist nur eine Abart des spinozischen Pantheismus. Sein absoluter Geist ist nicht ein persönlicher Gott, der sich selbst weiss und im Unterschiede von sich eine von ihm dem Sein nach verschiedene Welt weiss, sondern wenn ihm ein Selbstbewusstsein im Ernste überhaupt zugeschrieben werden könnte, so würde er nur die Welt als sich selbst wissen. Denn der absolute Geist ist nur das absolute Ich, dessen Subject und Object vollkommen identisch sind. Nun aber weiss das Subject des Ich sein Object nicht als ein anderes Seiendes, das mit ihm gleichen Wesens wäre, sondern es weiss sein Object als sich selbst, und nur dadurch ist es Ich, dass Subject und Object ein und dasselbe Seiende sind.

Ein besonderes concretes Selbstbewusstsein Gottes neben dem concreten wirklichen Selbstbewusstsein der endlichen vernünftigen Wesen wäre nach dem ganzen Geiste dieser Philosophie nur ein endliches Selbstbewusstsein, nicht das absolute. Das Unendliche, sagt Hegel, welches das Endliche neben sich hat, ist selbst ein Endliches. Der absolute Geist kann daher nichts Anderes sein als die eine Totalität des als ein Denken gefassten unendlichen Werdens, das ewig seine Unterschiede setzt und ebenso ewig sie aufhebt. Dieser Geist aber hat sein wirkliches Selbstbewusstsein nur in den endlichen vernünftigen Wesen, und ein anderes Selbstbewusstsein ausser der Totalität derselben giebt es nicht. Man muss sich nur nicht von den Redensarten Hegel's täuschen lassen, die allerdings hie und da jenen Schein erregen können. Aber er spricht auch von der abstracten Idee als von der sich wissenden Wahrheit, oder vom Staate als der sich selbst bewussten sittlichen Substanz, ohne dass es doch jemanden einfallen wird, diesem wie jener ein wirkliches Selbstbewusstsein im Ernste zuzuschreiben. Man hat zwar die Stelle, wo Hegel über Spinoza hinausgehen will und sagt, dass das Absolute nicht als Substanz, sondern als Subjectivität gefasst werden müsse, so gedeutet, als ob er dem Absoluten ein wirkliches Selbstbewusstsein zuschriebe. Allein man hat Hegel nicht verstanden. Die Substanz fasst er insofern als Subjectivität, als er sie in der allgemeinen Form eines Ich fasst, als immanente Negativität, d. h. als eine Selbstbewegung, in deren Wesen es liegt, dass sie ihr eigenes Gegentheil setzt und in demselben mit sich selbst zusammengeht. Wer aber meint, dass überall, wo bei Fichte, Schelling und Hegel von Ich, Subjectivität, Intelligenz, Selbsterkennen u. s. w. die Rede sei, an ein wirkliches concretes Selbstbewusstsein gedacht werde, der klebt an den Worten und hat kein Verständniss von dieser

ganzen Art zu philosophiren. Mit demselben Rechte könnte man jedem Begriffe, dem Etwas, dem Eins, dem Quantum, dem Wesen, der Existenz u. s. f. ein wirkliches Selbstbewusstsein zuschreiben wollen, denn in allen findet sich das, was Hegel dort Subjectivität nennt.

Hegel freilich verwahrt sich selbst gegen den Pantheismus, aber nur gegen die Auffassung desselben, wonach man in ihm die Meinung sieht, dass alle weltlichen, endlichen Dinge Gott seien. Dagegen freilich hat er leichtes Spiel. Denn solche endliche Dinge, wie sie die sinnliche Vorstellung oder der abstracte Verstand denkt, statuirt er gar nicht; in diesem Sinne kann er also die Welt oder Alles oder das All nicht Gott nennen. Das aber ist gar nicht das Wesentliche des Pantheismus, sondern dies liegt vielmehr darin, dass er einen dem Sein nach von der Welt verschiedenen persönlichen Gott läugnet und eben nur Ein Seiendes setzt, dessen nähere Bestimmung die vorhandene Welt der Natur und des Geistes ist. —

---

## § 100.
## Anhang.

Die grosse philosophische Aufregung, welche durch Kant entstanden war und durch seine im Bisherigen vorgeführten idealistischen Nachfolger unterhalten wurde, brachte eine grosse Fluth philosophischer Versuche hervor, von denen die bedeutendsten hier eine kurze Erwähnung finden mögen.

1. Die von Kant unmittelbar angeregten kleineren Philosophen zerfallen in eine progressive und regressive Richtung.

Die ersteren suchten namentlich die oben bemerkte Inconsequenz Kant's, dass er die Dinge an sich stehen liess, zu vermeiden und dadurch die kritische Philosophie zu verbessern, befanden sich also mit Fichte auf demselben Wege. Zu ihnen gehören: Salomon Maimon, Versuch über die Transcendentalphilosophie, 1790. Untersuchungen über den menschlichen Geist, 1797. Sigismund Beck, Einzig möglicher Standpunct, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden kann, 1796.

Die anderen suchten gegen den durch Fichte und Schelling über Kant hinausgeschrittenen Idealismus zu reagiren. Von ihnen ist Jacob Fries anzuführen, welcher seiner Zeit für einen bedeutenden Philosophen galt, und der auch eine kleine Schule hinterlassen hat. Er glaubte, die Grundlage alles Philosophirens sei die empirische Psychologie oder die Selbstbeobachtung; alle Sätze seien nur eine Wiederholung oder ein Wiederbewusstsein des Wissens, dessen unmittelbare

Wahrheit in der Anschauung liege. Er ist der Philosoph der Seelenvermögen. Der Gegenstand der inneren Erfahrung ist ihm ein System von Vermögen des Geistes, die er in Grund- und abgeleitete, General- und Special-, Haupt- und Neben-Vermögen u. s. w. unterschied.

2. Innerhalb des von Fichte und Schelling ausgegangenen Gedankenkreises bewegen sich:

Friedr. Schlegel: Charakteristiken und Kritiken, 1801.

Er fasst das Ich als geniales Subject, welches sich vermöge seiner Freiheit über alles von ihm Gesetzte, also auch über alle Sittengesetze und sonstige Regeln erhebt, also das von ihm Anerkannte ironisch behandelt. Später, in seinen philosophischen Vorlesungen, 1903—1806, Philosophie des Lebens, 1828, nimmt er zwar einen ernsteren Standpunct ein, tritt aber nicht aus dem idealistischen Spinozismus heraus.

Die Naturphilosophen Lorenz Oken, Lehrbuch der Naturphilosophie, 1809, und Heinrich Steffens, Anthropologie, 1822.

K. Chr. Krause, Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828, und viele andere Schriften; meint selbständig zu philosophiren und will sich über den Pantheismus zu einem Panentheismus erheben.

Franz von Baader, 1765—1841, (Sämmtliche Werke herausgegeben von F. Hoffmann) ist mehr Theosoph als Philosoph und hat auf Schelling bedeutend eingewirkt.

A. Schopenhauer (Die Welt als Wille und als Vorstellung, 1819) hält sich für den einzigen bedeutenden Philosophen nach Kant und ist neuerlich auf kurze Zeit in einigen Literatenkreisen zu grossem Ansehen emporgeschroben gewesen.

Er beginnt auf gut idealistisch mit dem Satze, dass die ganze Welt nur Object in Beziehung auf das Subject, Anschauung des Anschauenden, also Vorstellung ist. Indess soll dies allein nur eine einseitige Anschauung sein. An sich ist die Welt vielmehr Wille, d. h. ein erkenntnissloser, schlechthin grundloser Drang, der, an sich eins, sich in immer höheren Stufen objectivirt und auf der Stufe der Organisation sich zum Intellect erhebt (ohne dass irgendwie gesagt wird, wie dergleichen möglich sei). Die Welt aber, welche die Erscheinung dieses Dinges an sich ist, ist eine jammervolle, schlechte nnd muss schlecht bleiben, so lange ein Wollen ist. Daher ist kein anderer Ausweg, aus dem Schlechten und Bösen herauszukommen, als den Willen zu quiesciren, d. h. gar nicht mehr zu wollen. —

Die zahlreiche Hegel'sche Schule hat sich in eine rechte und linke Seite gespalten, von denen die erste ihren Meister theistisch,

die andere pantheistisch erklärt. Nennenswerthe Um- oder Fortbildungen der Hegel'schen Philosophie sind aber nicht vorgekommen; höchstens könnten die synkretistischen Versuche Im. Herm. Fichte's genannt werden: Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, 1829. Speculative Theologie, 1846, und andere Schriften. Die gegenwärtig lebenden Philosophen aber gehören der Geschichte noch nicht an.

## § 101.

## Johann Friedrich Herbart,

geb. 4. Mai 1776 zu Oldenburg, Docent der Philosophie in Göttingen 1802—1809, Professor zu Königsberg 1809—33, in Göttingen 1833, gest. 14. Aug. 1841. Sämmtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein, Leipzig, 1850. Darunter: Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 1821. Hauptpuncte der Metaphysik, 1808. Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. 2 Theile. 1828. Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. 2 Th. 1825. Allgemeine praktische Philosophie, 1808. Allgemeine Pädagogik, 1806.

Gleich in der Blüthe des Fichte'schen Idealismus und im Beginn des idealistischen Spinozismus durch Schelling hat sich ein wissenschaftlicher Realismus in der Person Herbart's dieser ganzen Richtung, wenn auch lange Zeit wenig beachtet, entgegenstellt. In seiner Kritik der ersten Schriften Schelling's (1796) treten schon die wichtigsten Puncte seines Denkens hervor, dass der Ichbegriff wegen seiner Widersprüche nicht der Ausdruck eines absolut Seienden sein könne, und dass, wenn man nur nicht das absolut Seiende mit dem Unendlichen verwechsele, die Annahme mehrerer absolut seiender Wesen keinen Widerspruch involvire. War er hierdurch schon aus dem damals herrschenden Kreise der spinozistischen und idealistischen Gedanken herausgetreten, so hielt er sich auch von der historischen Weise zu philosophiren frei, in welcher seine Zeitgenossen meistens befangen waren. Während diese voraussetzten, dass das bisher errichtete philosophische Gebäude im Ganzen haltbar sei und nur eines weiteren Ausbaues bedürfe, und daher den Faden der philosophischen Entwickelung da aufnahmen, wo ein berühmter Vorgänger ihn hatte fallen lassen, richtete Herbart seinen Blick unmittelbar auf die Sache selbst, d. h. auf die Probleme, welche in denjenigen Begriffen liegen, die sich unwillkürlich und allgemein im menschlichen Bewusstsein erzeugen, nicht jedoch, ohne seinen Blick durch ein sorgfältiges Studium namentlich der älteren griechischen Philosophie geschärft zu haben. Da er mit der idealistisch spinozistischen

Richtung auch deren Grundvoraussetzung, dass der gesammten Philosophie ein und dasselbe Real- und Erkenntniss-Princip zu Grunde gelegt werden müsse, verworfen hatte, so konnte er, unbeengt durch die Fesseln eines überkommenen Systems, die Untersuchung auf alle die verschiedenen Puncte des menschlichen Vorstellungskreises richten, in denen ursprüngliche Antriebe der Forschung liegen, und sich damit nicht bloss, wie seine Gegner, auf die schwankende Spitze des Ichbegriffes, sondern auf den breiten Boden der gesammten Erfahrung stellen, um sich von derselben aus zu einer speculativen Erkenntniss des Gegebenen zu erheben.

Daher verzichtete er in dem Sinne auf eine Einheit des Systems, als ob von einem einzigen unmittelbar wahren Begriffe oder Satze aus die Totalität der Erkenntniss gewonnen werden müsse, so dass jener oberste Satz die Wahrheit aller anderen Sätze in sich enthalte, und diese mit jenem ständen oder fielen; aber freilich verzichtete er damit nicht auf einen festen und nothwendigen Zusammenhang der Gedanken, welche, von einem Probleme ausgehend, bis zur Lösung desselben sich fortsetzen, und ebenso wenig auf die endliche Vereinigung der verschiedenen Gedankenreihen zu einer Erkenntniss der concreten Verhältnisse der Natur, wie des menschlichen Geistes; vielmehr suchte er die Einheit des Systems eben in der Verschmelzung der Resultate der von verschiedenen Gesichtspuncten ausgegangenen Untersuchungen. Er selbst vergleicht seine Philosophie mit einem Systeme von Springbrunnen, die, aus getrennten Quellen sich erhebend, in Eine Krone zusammenfliessen. Unbekümmert um die neuere Systemkünstelei, welche alle philosophischen Disciplinen aus Einem Princip ableiten will und sie dadurch von vornherein in einander wirrt, behauptet er, dass die von den Alten schon gefundene Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik im Ganzen richtig sei, da sie sich anf eine in den Begriffen und deren Bearbeitung selbst liegende Verschiedenheit stütze.

Die Logik beschäftigt sich mit denjenigen Formen der möglichen Verknüpfung des Gedachten (der Begriffe), welche das Gedachte selbst nach seiner Beschaffenheit zulässt, ohne sich um den speciellen Inhalt der Begriffe zu bekümmern. Die Metaphysik dagegen bearbeitet den Inhalt derjenigen Begriffe, welche den Anspruch machen, eine Erkenntniss des Gegebenen, d. h. der vorhandenen Welt der Körper und der Geister zu gewähren. Diese Bearbeitung ist nothwendig, weil diese Begriffe, so wie sie das Denken vorfindet, sich mit Fehlern, näher Widersprüchen, behaftet zeigen, die durch

eine Ergänzung derselben aufgelöst werden müssen, wenn eine in sich einstimmige Erkenntniss des Vorhandenen entstehen soll; oder: die Begriffe, welche das, was ist und geschieht, ausdrücken, erweisen sich bei einer genauen Analyse derselben als logisch unmögliche Begriffe, sie müssen also einer Veränderung unterliegen, wenn man einsehen will, wie die Erfahrung, d. h. das Vorhandene, möglich ist. Die Aesthetik endlich behandelt die Begriffe, welche unveränderliche Werthbestimmungen durch Lob und Tadel ausdrücken. Sie fragt nicht, ob und auf welche Weise etwas ist und geschieht, sondern nur, ob, wenn etwas geschieht, ihm ein unwillkürlicher Beifall oder Tadel zukommt. Ihre Begriffe sind daher keine Erkenntniss- sondern Beurtheilungsbegriffe. Sie zerfällt je nach den verschiedenen Verhältnissen, welche einer solchen Beurtheilung unterliegen können, in eine Gruppe von einander in ihrem elementaren Theile unabhängiger Wissenschaften. Unter ihnen ist die praktische Philosophie oder Ethik, welche das Löbliche und Verwerfliche in den Willensverhältnissen untersucht, die wichtigste.

Die folgende Darstellung kann sich nur auf die Elementaruntersuchungen beschränken und muss es dem Studium des Systems selbst überlassen, sich mit dem Reichthum der Resultate für Naturwissenschaft, Psychologie und die ethischen Wissenschaften bekannt zu machen.

§ 102.

1. Die Metaphysik fragt also, wie die Erfahrung möglich sei, d. h. wie es möglich sei, das Gegebene so zu denken, dass unsere Begriffe von demselben sowohl mit der Erfahrung, als mit der Logik zusammenstimmen. Diese Frage, also auch die ganze Wissenschaft, würde gar nicht vorhanden sei, wenn sich diese Uebereinstimmung von vornherein fände, man also durch eine sorgsame und genaue empirische Beobachtung eine in sich einstimmige Erkenntniss dessen, was ist und geschieht, erwerben könnte.

Um nun jene Frage zu beantworten, handelt *a.* die Methodologie zunächst vom Gegebenen, und untersucht, ob es factisch sicher ist, dass wir wirklich Alles das wahrnehmen, was wir wahrzunehmen glauben. Wenn man nämlich mit Kant in der Erfahrung Materie und Form unterscheiden muss, so ist die Materie, d. h. das unmittelbar Empfundene (oder die durch die Sinne gegebenen Qualitäten der Dinge), freilich niemals dem Zweifel unterworfen gewesen, ob sie gegeben oder nur hinzugedacht sei; denn sie ist eben das unmittelbar Gegebene. Dagegen hat man es bezweifelt und sogar

geläugnet, dass auch die Formen der Erfahrung, d. h. die beständigen und veränderlichen Gruppirungen des Empfundenen, gegeben seien, weil sie weder für sich, noch in der Empfindung selbst gegeben sind, und hat sie daher aus ursprünglichen Formen und Gesetzen des Erkenntnissvermögens ableiten wollen.

Allein der Zwang, den wir fühlen, wenn wir eine Form, eben indem wir sie wahrnehmen, willkürlich verändern wollen, also das Empfundene entweder ganz ohne Zusammenhang oder in anderer Gruppirung (also z. B. einen runden Tisch nicht rund, sondern viereckig) wahrzunehmen versuchen, verkündigt uns durch die Unmöglichkeit, dass ein solcher Versuch gelingt, dass die Erfahrung auch der Form nach gegeben ist, denn keine Form verträgt es, dass man sie willkürlich am Empfundenen wechseln lassen könne. Die Formen der Erfahrung sind also in demselben Sinne gegeben, wie die Materie der Erfahrung, d. h. wir sind im Wahrnehmen an das Eine, wie an das Andere gebunden. (Hierdurch wird indessen noch nicht entschieden, ob nicht dieses Gebundensein unserer Wahrnehmung an die Materie und die Formen der Erfahrung in ursprünglichen Gesetzen unseres Anschauens und Denkens liege, wenn auch freilich der Versuch Kant's und Fichte's misslungen ist, da aus den von ihnen angenommenen allgemeinen Formen des Anschauens und Denkens die besonderen gegebenen Formen oder Gruppirungen des Empfundenen nicht abgeleitet werden konnten. Die Entscheidung hierüber folgt erst aus der ferneren Untersuchung. Aber das Misslingen des idealistischen Erklärungsversuches lässt vorläufig die Möglichkeit offen, ohne Rücksicht auf den Idealismus eine Erklärung zu versuchen, die von der Annahme ausgeht, dass Materie und Form der Erfahrung von etwas ausser und unabhängig von unserem Geiste Seiendem auf irgend eine Weise herrühren möge.)

Die gegebenen Formen der Erfahrung sind nun, wie die Analyse derselbe zeigen wird, sämmtlich widersprechend, d. h. die Begriffe derselben, welche sich unwillkürlich in uns bilden, besagen, dass ein und dasselbe sowohl es selbst, als auch sein Gegentheil sei; sie bestehen aus zwei Gliedern, von denen das eine das andere verneint. Die allgemeine Methode, solche Begriffe von ihrem Widerspruche zu befreien, hat Herbart die Methode der Beziehungen genannt. Sie stützt sich auf den logischen Satz, dass, wenn ein Satz für falsch erkannt ist, sein contradictorisches Gegentheil wahr sein muss, und läuft mit kurzen Worten darauf hinaus, dass, wenn ein Begriff prätendirt eine reale Einheit auszudrücken, und er doch diese reale

Einheit als ein Vieles aussagt, anstatt der realen eine formale Einheit mehrer realer Wesen zu setzen ist.

*b.* Ontologie. Die gegebenen Formen der Erfahrung machen den Anspruch, das, was ist und geschieht, auszudrücken oder reale Begriffe zu sein. Um zu erkennen, ob dieser Anspruch gegründet ist, muss zunächst der Begriff des Seins untersucht werden. Das Sein aber ist vom Wirklichsein und vom Dasein zu unterscheiden. Die Wirklichkeit, welche dem willkürlichen Denken, dem Traume u. dgl. entgegensteht, drückt nur das Gegebensein aus, womit noch nicht einmal ein Dasein ausgesagt wird. Das Dasein bedeutet ein Sein in einer Reihe mit Anderen, das auch da ist. Wird diese Reihe aufgehoben, so verschwindet das Dasein, aber nicht das Sein. Denn der Begriff des reinen Seins enthält nichts von einer Reihe und kann also durch das Aufheben des Daseins nicht mit aufgehoben werden (gegen die gewöhnliche Meinung, dass nirgends und zu keiner Zeit Sein so viel wie Nicht-sein sei). Der Begriff des Seins bedeutet nämlich die absolute Position. Wird das Sein von irgend Etwas bejaht, so wird damit ausgesagt, das Seiende bedürfe keinen anderen Stützpunct, der es trage, weder in einem Denkenden, noch in einem anderen Seienden, sondern es stehe an sich selbst fest. Daher deutet auch der Ausdruck An-sich-sein darauf hin, dass man in seinem Denken für das Seiende zwar eine fremde Stütze gesucht habe, sie aber habe verneinen müssen. Dieses Absolutsetzen irgend eines Etwas ist nun offenbar keine qualitative Bestimmung des Etwas selbst oder das Sein selbst ist nicht; es gehört nicht zu dem Was, welches ist, es ist weder ein Attribut, noch ein *modus* des Seienden. Daher hat Kant schon den Begriff des Seins richtig bestimmt, aber ihn leider nicht gebraucht. Endlich ist diese Position als eine absolute weder einer Verminderung noch einer Steigerung fähig; daher giebt es auch keinen höchsten Grad der Realität.

Aus diesem Begriffe der absoluten Position oder des Seins folgen nun einige wichtige Bedingungen für die formalen Bestimmungen dessen, was als seiend gesetzt werden soll. Negationen und Relationen können offenbar nicht absolut gesetzt werden, denn sie bedeuten nichts ohne das, worauf sie bezogen werden. Daher darf kein Begriff, der irgendwie eine Negation oder Relation in sich trägt, für den Ausdruck des absolut Seienden gehalten werden (gegen die alte Metaphysik, welche die Qualität des Seienden aus Realitäten und Negationen mischte und diese letzteren nur aus dem Begriffe des *ens realissimum* ausschloss).

Die Qualität des Seienden, das absolut gesetzte Was, ist daher

1. absolut positiv, affirmativ;

2. absolut einfach. Denn gesetzt, die Qualität Eines Seienden sei mehrfach, so enthält sie wenigstens zwei Bestimmungen, A und B. Demnach ist A ungenügend ohne B, und B ungenügend ohne A, um auszusagen, was jene Qualität sei; beide können also nicht absolut, sondern nur relativ gesetzt werden. Wollte man aber die Einheit von A und B als das Seiende setzen, so hätte man auch nur wieder eine Relation absolut gesetzt, denn diese Einheit bezieht sich auf A und B und ist ohne sie nichts; man setzte also in dieser Einheit dennoch A und B als das Absolute, also nicht Eins, sondern Zwei.

3. Die Qualität des Seienden ist allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich. Denn gesetzt, die Qualität sei ein Quantum, so lassen sich darin Theile unterscheiden, und diese können entweder getrennt werden, oder sie stehen in unauflöslicher Verbindung (wie beim Continuum). Können diese Theile getrennt werden, so erfolgen auf die Frage, was das absolut Gesetzte sei, nicht Eine, sondern so viele Antworten, als wie viel Theile in der Qualität sind; man hat also nicht Eins, sondern Viele gesetzt. Sind aber die Theile untrennbar, so misslingt die absolute Position, denn die Qualität würde vielfach sein.

4. Wie vieles sei, bleibt durch den Begriff des Seienden ganz unbestimmt; denn Vielheit des Seienden ist nicht Vielheit im Seienden. „Ein sehr schlechter Einwurf würde folgender sein: Wenn A, B, C u. s. w. jedes für sich real ist, so ist jedes alles Uebrige nicht, folglich wäre jedes mit Negationen behaftet wider den rein affirmativen Begriff des Seins. Die Antwort ist: man verwechsele nicht das Seiende mit seiner Zusammenfassung im Denken. Es gehört zu den ersten Uebungen, worin sich der Anfänger befestigen muss, Prädicate der Gegenstände von solchen Bestimmungen zu unterscheiden, welche nur aus zufälligen Zusammenstellungen derselben im Denken und Vergleichen entspringen. Jene Negationen, A sei nicht B, nicht C u. s. w., sagen gar nichts von den Gegenständen, sie trennen bloss die Begriffe als solche.“

(Diese Lehren vom Sein und von der Qualität des Seienden sind die absolute Grundlage der hauptsächlichsten metaphysischen Ansichten Herbart's. Wer daher seine Metaphysik und die darauf gebaute Psychologie umwerfen will, muss sich an der Widerlegung dieser Sätze versuchen. — Man wird bemerkt haben, dass der gesammte Spinozismus auf der Annahme beruht, dass diejenige Be-

hauptung, welche Herbart einen sehr schlechten Einwand nennt, Wahrheit sei. Denn der Satz, welcher das Princip des Spinozismus ist: Bestimmtheit ist Negation, sagt eben, dass A eben deshalb, weil es nicht zugleich B. u. s. f. sei, negativ sei. — Endlich wird man besonders darauf zu achten haben, dass ein Continiuum nicht als real gesetzt werden kann. Denn weil seine Theile zwar unterschieden, aber wiederum mit einander verschmolzen, also nicht gesondert werden, so besteht es aus Theilen, die sich nothwendig auf einander beziehen, von denen jeder nur in seiner Beziehung auf den anderen gedacht werden, also nicht absolut gesetzt werden kann. Der Spinozismus aber setzt seine Substanz als ein unendliches Continuum. — Hier liegen demnach die Hauptpuncte, wo sich Herbart in directe Opposition gegen jede spinozistische Philosophie setzt.)

Aus diesen Sätzen ergiebt sich nun, dass nichts von dem, was gegeben ist, für ein absolut Seiendes gehalten werden darf. Denn besteht das Gegebene aus Materie und Form der Empfindung (vgl. Kant und Fichte), so kann die Form offenbar nicht absolut gesetzt werden, denn sie bezieht sich auf die Empfindung; ebensowenig aber die Materie oder das Empfundene, denn sie bezieht sich auf den Empfindenden und ist ohne ihn nichts. Kann nun keine der gegebenen Qualitäten für die Qualität eines absolut Seienden gehalten werden, so bleibt die Qualität des Seienden ewig unbekannt. In diesem Sinne ist der Satz Kant's richtig, dass wir die Dinge an sich nicht kennen. (Aber Kant hat übersehen, dass aus dem Begriffe des absoluten Seins die angeführten formalen Bestimmungen folgen, denen zuwider das absolut Seiende nicht gedacht werden darf.) Das Gegebene ist also nicht das absolut Seiende, sondern bloss Schein. Aber der Schein deutet hin auf das Sein; denn wäre nichts, so könnte auch nichts scheinen. Soll also der gegebene Schein erklärt werden, so kann das nur aus dem absolut Seienden geschehen. Den Weg, welchen das speculative Denken bei dieser Erklärung des Scheines aus dem Seienden einzuschlagen hat, bezeichnen nun die in den gegebenen Formen der Erfahrung vorhandenen Widersprüche.

Die allgemeinsten Formen der Erfahrung aber sind: das Ding mit vielen Merkmalen und das veränderliche Ding. Diese beiden allgemeinen Formen finden sich in den besonderen Formen des körperlichen Seins oder der Materie und des geistigen Seins oder des Ich, deren Begriffe aber ausser jenen noch ihre besonderen Bestimmungen und darin auch besondere Widersprüche haben. Die

specielleren gegebenen Formen, wie die des organischen Lebens, der Polaritäten, der Zweckmässigkeit u. s. w., können nicht zu Anfängen der Untersuchung dienen, da diese von dem Einfachsten anheben muss.

## 1. Das Problem der Inhärenz.

Bei der Analyse des Dinges mit mehreren Merkmalen findet sich, dass das Ding, welches Eins sein soll, nur die unzusammenhängende Summe mehrerer Merkmale ist, deren Band nicht gegeben ist (vgl. Locke). Der gemeine Verstand hat schon diesen Widerspruch zu verbessern gesucht. Denn da die Merkmale, trotzdem dass das sie zusammenhaltende Band nicht in ihnen zu finden ist, sich doch als Eine Gruppe darstellen, die nicht willkürlich anders angeschaut werden kann als sie sich giebt, so betrachtet er das Ding nicht als eine blosse Summe dieser Merkmale, sondern als den Einen Besitzer derselben. Aber dieser Versuch führt nicht zum Ziele. Denn das Besitzen dieser Merkmale muss dem Dinge doch als etwas seiner Natur Eigenthümliches, als eine Bestimmung dessen, was es ist, zugeschrieben werden. Denn von ihm selbst wird gesagt, dass es jene Vielen habe, und dieses Besitzen ist offenbar ein so vielfaches, als die Eigenschaften, welche das Ding besitzt. Wird aber das Ding als Ein Seiendes gedacht (und so wird es wirklich gedacht), so kann es nur Eine Qualität sein, es besitzt aber viele. Folglich hat man hier einen widersprechenden Begriff. Dieser Widerspruch erhält nur einen anderen Ausdruck, wenn man mit der alten Metaphysik sagt: die Accidenzen inhäriren der Substanz. Hier setzt man die Substanz als das absolut Seiende; die Accidenzen aber denkt man nicht als absolut, sondern als relativ seiend; ihr Sein ist ein *inesse*, ein Inhäriren. Danach müssen aber die vielen relativen Positionen der Merkmale gleich sein der Einen absoluten Position der Substanz. Denn jene vielen Positionen der Merkmale und die eine absolute der Substanz sollen nicht in einer Summe zusammengefasst werden, so dass das ganze wäre = *n* relative Positionen *plus* eine absolute Position, sondern die Eine Setzung der Substanz bedeutet eben weiter nichts als die relative Position der Merkmale und umgekehrt, was sich offenbar widerspricht. Genau genommen ist auch dann schon ein Widerspruch vorhanden, wenn eine Substanz A nur mit Einem Merkmale a gesetzt würde. Denn dieses a wäre nicht die absolute Qualität der Substanz A, sondern nur etwas, das in Relation auf dieses A, als in ihm seiend oder von ihm getragen, gedacht würde. Da nun A, als absolut seiend, absolut einfach ist, so müsste es mit

jenem a vollkommen identisch sein, das soll es aber nicht sein; denn a soll nicht die absolute Substanz A selbst, sondern etwas in ihr, also ein von ihr Verschiedenes sein. Es ist also logisch unmöglich, dass ein reales Eins ursprünglich in sich ein oder mehrere Merkmale habe, die von seiner absolut einfachen Qualität verschieden sind. Dennoch aber ist ein solcher Schein gegeben. Denn jedes gegebene Ding, es sei welches es wolle, wird als Ein Seiendes und dennoch mit vielen Merkmalen behaftet, gedacht.

Liegt nun die Unmöglichkeit dieses Begriffes eben darin, dass ein einziges reales Wesen mit ursprünglich Vielen oder Anderen in ihm behaftet sein soll, so muss nach der allgemeinen logischen Regel verfahren werden, dass das Gegentheil von dem unmöglichen Satze angenommen wird. Ist es unmöglich, den gegebenen Schein der Vielheit aus Einem realen Wesen zu erklären, so muss er aus mehreren realen Wesen erklärt werden. Diese mehreren dürfen aber nicht vereinzelt, isolirt, gedacht werden, sondern in irgend einer Verbindung oder einem Zusammensein, einer formalen Einheit.

Wie aber die Merkmale oder Accidenzen aus dem Zusammen mehrerer realer Wesen erfolgen können, bleibt durch diese Lösung noch in einem Dunkel, welches sich erst bei dem folgenden Problem aufhellen wird. Man sieht bis jetzt nur, dass in dem Zusammen der Realen sich etwas ereignen muss, was ohne dieses Zusammen unmöglich wäre, und hieraus muss der gegebene Schein der Inhärenz der Merkmale resultiren. Soviel aber folgt schon mit Bestimmtheit aus diesem Gedankengange, dass kein Reales an sich Substanz oder Träger von Accidenzen ist, d. h. ohne Causalität ist keine Substantialität.

### 2. Das Problem der Veränderung.

Dass in dem Begriffe des sich verändernden Dinges ein Widerspruch liegt, ist schon eine alte Erkenntniss; denn dieser Widerspruch hat vornehmlich die griechische Philosophie in Bewegung gesetzt. Indem nämlich ein Ding sich verändert, muss es zugleich als dasselbe und als nicht dasselbe gesetzt werden. Denn es wird nicht etwa gedacht, dass das eine Ding vergeht und ein völlig neues an seine Stelle tritt, sondern das alte Ding soll bleiben, aber es soll auch nicht bleiben, denn es soll ein anderes werden.

Indem also ein Ding *abc* übergeht in *abd* ist in dem Acte des Uebergehens *c* noch da, aber verschwindend, sein Gegentheil *d* aber ist auch schon da, aber entstehend, denn sonst entstände ein ab-

soluter Sprung. Das Ding muss also in einer untheilbaren Setzung sowohl als *abc* als auch als *abd* gedacht werden. Dieser Widerspruch ist unzweifelhaft gegeben. Denn denkt man nichts zu der wirklichen Wahrnehmung hinzu, so ist weiter gar nichts gegeben als dieses Anderswerden oder das absolute Werden.

Dieser Widerspruch, dass ein Ding in dem nächsten Augenblicke nicht mehr ist, was es im vorigen war und doch prätendirt dasselbe zu sein, ist schon dem gemeinen Verstande aufgefallen, und er hat schon längst angefangen, den gegebenen Begriff dadurch zu verbessern, dass er die Schuld der Veränderung auf etwas Fremdes ladet, welches das Neue gestiftet habe, das im Alten nicht habe von selbst entstehen können; d. h. er hat den Begriff der Ursache erfunden.

Diese Ursache wird zunächst als eine äussere gedacht. Man nimmt an, dass von dem einen Dinge, der Ursache, etwas in das andere einfliesse, wodurch in diesem eine neue Bestimmung entsteht *(influxus physicus)*. Allein abgesehen von den anderen Schwierigkeiten dieser Vorstellung, welche schon Des Cartes, die Occasionalisten und Leibniz gesehen haben, so wird die Schwierigkeit nicht aufgehoben, sondern nur zurückgeschoben. Denn das Wirken ist in dem Dinge, welches als Ursache gedacht wird, selbst eine Veränderung, die also wieder eine äussere Ursache haben muss, bei der sich nur dasselbe wiederholt u. s. f. ins Unendliche. Jede Ursache würde wirken, wenn sie einen Anstoss bekäme, aber dieser erste Anstoss liegt im Unendlichen; daher bleibt die ganze Reihe in Ruhe. Um diese Schwierigkeit zu vermeiden, hat man seine Zuflucht zu einem wirkenden Princip (vgl. Leibniz) genommen, bei dem das Wirken zu seiner Natur gehört, aber nur, um sich in einen neuen Widerspruch zu verwickeln. Denn dieses wirkende Princip muss doch als etwas Seiendes gesetzt werden, da Nichts nicht wirken kann. Als Seiendes aber ist es, was es ist, absolut ohne Beziehung auf etwas Anderes. Gehört nun das Wirken oder Thätigsein zu seiner absoluten Natur, so liegt der Widerspruch darin, dass eben das Thätigsein nicht ohne Beziehung auf das Fremde, auf welches es wirkt, gedacht werden kann. Die relative Bestimmung Thätigsein wird also als eine absolute Qualität gesetzt.

Mit diesem Begriff des wirkenden Princips hat man aber in Wahrheit schon den Begriff der äusseren Ursache zu verlassen angefangen und ist in den der inneren Ursache übergetreten. Denn das wirkende Princip soll sich selbst zum Wirken bestimmen, nicht dazu von Anderen bestimmt werden. Aber wenn man auch den

äusseren Einfluss ganz aufgiebt und alle Veränderung auf eine innere Selbstbestimmung zurückführt, so geräth man doch wieder in einen ähnlichen Progress ins Unendliche, wie bei den äusseren Ursachen. Denn das Sich-selbst-bestimmen ist eine Veränderung des früheren Zustandes des Sich-selbst-bestimmenden, die wieder eine neue Selbstbestimmung voraussetzt, und diese wiederum u. s. f. Dazu kommt der andere Widerspruch, dass das Sich-selbst-bestimmende als seiend Eins sein muss und sich doch durch den Gegensatz der Activität und Passivität mit sich selbst entzweit. Ist also sowohl der Begriff der äusseren als der inneren Ursache widersprechend, so muss alle Ursache verworfen werden, und man muss die doch gegebene und nicht abzuläugnende Veränderung wieder auf den anfänglichen Begriff des absoluten Werdens zurückführen, der selbst der ärgste Widerspruch ist. Denn nach ihm muss der Wechsel selbst als Qualität dessen angesehen werden, was ihm unterworfen ist, oder eine Qualität A muss eben deshalb, weil sie A ist, als *Non* A gedacht werden. Da nun alle drei Glieder dieses Trilemma sich als widersprechend erweisen, so muss nachgesehen werden, welches von denselben einer Verbesserung fähig sein möchte, um einer in sich einstimmigen Erklärung der Veränderung zu Grunde gelegt werden zu können. Nun ist die Annahme eines absoluten Werdens und die einer Selbstbestimmung, die zuletzt, wenn man den Rückgang ins Unendliche vermeiden will, auch als ein absolutes Sich-verändern gedacht werden muss, offenbar keiner Verbesserung fähig, sondern absolut zu verwerfen; denn hier muss das absolute Was des Seienden ursprünglich als sich selbst negirend gedacht werden. Es bleibt also nur der Begriff der äusseren Ursache übrig. Lässt sich dieser dahin abändern, dass die Veränderung ohne Widerspruch gedacht werden kann, so ist der Weg zu ihrer Erklärung gefunden. Herbart hat nun folgenden Weg eingeschlagen:

In der absolut einfachen Qualität eines realen Wesens kann für sich allein nicht der Grund einer Ursächlichkeit liegen; es kann sich nicht von selbst aufmachen, um das vom Sein verschiedene Geschehen hervorzubringen, sich zu äussern oder sich in der Erscheinung zu offenbaren. Auch wenn man mehrere einfache Wesen setzt, so ist in ihnen kein Grund zu finden, der auf ein Bewirken hinführte, so lange man sie vereinzelt denkt. Auch selbst wenn man sie in irgend einem Zusammen oder einer Vereinigung denkt, scheint nichts zu nöthigen, einen anderen Gedanken zu fassen, als dass sie eben zusammen sind. Die Lehre von den einfachen Qualitäten

scheint also auf eine qualitative Atomistik hinzuführen, aus der aber kein Geschehen und keine Veränderung erklärt werden kann. Aber da jener Weg auf einem nothwendigen Gedankenzusammenhange beruht, da Alles, was man anstatt dessen vom absolut Seienden annehmen wollte, sich als widersprechend erweist, so muss dennoch eine Brücke gefunden werden können, die vom Sein zum Geschehen hinüberführt. Diese Brücke hat Herbart in der Lehre von den zufälligen Ansichten gefunden. In manchen anderen Wissenschaften, wie z. B. der Arithmetik, Mechanik, Tonlehre, wird ein einfacher Begriff in mehrere zerlegt, die aber in ihrer Zusammenfassung dem einfachen vollkommen gleich gelten. In dem bekannten Satze vom Parallelogramm der Kräfte wird die eine Richtung in der Diagonale in zwei Seitenkräfte zerlegt. In der Tonlehre ist man genöthigt, bei der Vergleichung von zwei einfachen Tönen in jedem derselben Gleiches und Ungleiches in bestimmten Verhältnissen anzunehmen. Die Töne *cis* und *gis* sind als Empfundenes ebenso einfach, wie die absolute Qualität eines Realen gedacht werden muss, keines besteht aus Theilen, aber jedes erlaubt in seiner Vergleichung mit dem Anderen die Unterscheidung dessen, was dem Anderen gleich und entgegengesetzt sei: *gis* ist dem *cis* weniger als *a* und mehr als *g* entgegengesetzt. Nimmt man nun an, woran nichts hindert, dass die Qualitäten der einfachen Wesen nicht alle qualitativ gleich, sondern auch untereinander verschieden sind, so ist es möglich, indem man sie vergleicht, sich von ihnen solche zufällige Ansichten zu bilden, von denen zwar jede eine Mehrheit von Bestimmungen ausdrückt, die aber zusammen der einfachen Qualität gleich gelten.

Zerlegt man nun in solcher zufälligen Ansicht etwa das einfache Wesen $A$ in $\alpha + \beta + \gamma$, und $B$ in $m + n - \gamma$, so würde, wenn man bloss diese Begriffe betrachtete, bei der Zusammenfassung derselben das Entgegengesetzte sich gegenseitig aufheben und also verschwinden; es bliebe bloss übrig $\alpha + \beta + m + n$. Aber die Qualität der realen Wesen hat in Wahreit keine Theile, es kann von ihnen nichts hinweggenommen werden und nichts verschwinden. Das in der zufälligen Ansicht angenommene Entgegengesetzte $+ \gamma$ und $- \gamma$ hebt sich also nicht auf. Da nun aber dennoch, indem diese beiden Entgegengesetzten in einander sind, eins das andere negirt und sich doch nicht einander vernichten kann, so muss in der Lage, worin sie sich befinden, eins dem anderen widerstehen. Und dieser gegenseitige Zustand des Widerstandes gegen einander ist das Neue, was eintritt, oder ist das, was geschieht, wenn zwei

einfache reale Wesen von solcher Qualität, in deren jeder etwas dem Anderen Entgegengesetztes ist, zusammen, d. h. in einander sind. Das wirkliche Geschehen ist also ein Bestehen wider eine Negation, oder eine Selbsterhaltung. Da nun diese Negation in dem Verhältnisse der Qualitäten je zweier Wesen liegt, so geschieht stets Zweierlei zugleich: *A* erhält sich als *A* und *B* als *B*. Jede dieser Selbsterhaltungen wird also gedacht als eine doppelte Negation, die aber unendlich vieler Unterschiede fähig ist, je nach den verschiedenen Gegensätzen, welche zwischen den Wesen, die in einem Zusammen sind, vorhanden sein können.

Soll also das Geschehen erklärt werden, so muss gedacht werden 1) dass die Qualitäten der einfachen Wesen unter einander so verschieden sind, dass in dem einen etwas ist, was etwas in dem anderen negirt; Qualitäten gleicher oder bloss disparater Natur würden jenen Zustand des Widerstandes gegen einander nicht hervorrufen; 2) dass das Entgegengesetzte für einander sein kann, d. h. dass die einfachen Wesen für einander durchdringlich sind; denn sind sie nicht zusammen, so geschieht nichts.

Die Ursachen sind also nicht transient. Denn die Wesen *A* und *B*, welche sich gegen einander selbst erhalten, geben und nehmen einander nichts, jedes bleibt, was es ist oder es geht aus dem Einen nichts in das Andere über; denn der in *A* entstehende Zustand ist nicht etwas, was in *B* schon gewesen wäre, sondern ist ein vollständig Neues, das in *A* entsteht, wenn es mit *B* zusammen ist, d. h. aber nicht eine neue Qualität, sondern ein Zustand derselben, der ohne jenes Zusammen nicht gewesen wäre. Die Ursachen sind nicht immanent; denn jedes ist die Ursache der Selbsterhaltung des Anderen; sie sind auch keine transcendentalen Freiheiten (Vermögen, absolut anzufangen); denn die Selbsterhaltungen erfolgen unausbleiblich aus dem Gegensatze der Qualitäten, wenn die Wesen zusammen sind; sie sind keine Regel der Zeitfolge, denn im Zusammen ist ohne Zeitverlauf die gegenseitige Selbsterhaltung gesetzt. Die Ursachen liegen daher auch nicht in besonderen Vermögen, Tendenzen, Trieben und Kräften; es giebt kein absolutes Werden, also auch kein Schicksal, d. h. keine Vorherbestimmtheit ohne Gründe.

(Diese Lehre vom ursprünglichen Geschehen ist nach der vom absoluten Sein der zweite Hauptpunct der Metaphysik Herbart's. Wer den ersten Hauptpunct anerkannt hat, wird diesen zweiten ebenso anerkennen müssen, falls er nicht auf alle in sich zusammen-

hängende und von Widersprüchen freie Erklärung der Möglichkeit des Geschehens verzichten will. Denn kann die Qualität des absolut Seienden selbst nicht als veränderlich gedacht werden, so kann alles Geschehen und dessen Wechsel nur in Zuständen der Qualitäten bestehen; die Entstehung solcher Zustände ist aber unerklärlich, wenn sie nicht den Qualitäten gleichsam abgenöthigt werden; dies kann aber nur dadurch geschehen, dass ein Angriff auf ihr Bestehen geschieht, d. h. eine Negation der Qualität selbst eintritt, der sie widerstehen. Diese Negation kann aber nur in dem Falle eintreten, wenn das einander Negirende zusammen oder in einander ist.)

Die durch die Auflösung dieser beiden Probleme gewonnenen Erkenntnisse gelten allgemein, sowohl für das körperliche oder materielle, als für das geistige Dasein und Geschehen. Denn sowohl die Körper als das Ich erscheinen als mit mehreren Merkmalen behaftet und als veränderlich. Daher ist in der bis jetzt gewonnenen Erkenntniss schon die Widerlegung des Idealismus, wie überhaupt alles Monismus enthalten. Denn aus einem einzigen einfachen realen Wesen lässt sich überhaupt gar kein Geschehen erklären; die allgemeinste Grundvoraussetzung muss daher sein, dass mehrere reale Wesen sind.

Aber bei der Analyse der Begriffe von der Materie und des Ich ergeben sich neue Wiedersprüche, welche die Speculation zu erneueter Anstrengung auffordern.

### 3. Synechologie, das Problem der Materie.

Die Materie ist das im Raume ausgedehnte Reale. Dieser Begriff ist widersprechend. Das Eine, welches sich dehnt, soll dasselbe sein mit dem Vielen, worin es durch die Dehnung zerreisst. Das materielle Ding ist unstreitig vorhanden als die Summe dieses Vielen oder seiner Theile, deren jeder für sich bestehen kann, und als real muss es aus letzten einfachen Theilen bestehen; aber diese letzten Theile sind nicht zu finden. Denn jeder Theil wird wieder als Materie, also als ausgedehnt gedacht, so dass die Theilung ins Unendliche geht, und wiederum scheint aus Einfachem kein Ausgedehntes zusammengesetzt werden zu können, denn die Geometrie verbietet, die Linien aus Puncten zusammenzusetzen. Der gegebene Begriff der Materie ist also logisch nicht vollziehbar. Daher hat man das im Raume Ausgedehnte bloss für einen Schein erklärt. Allein dieser Schein würde selbst unerklärlich sein, wenn nicht, ganz abgesehen von unserem Anschauen und Denken, etwas in räumlichen Verhält-

nissen Gruppirtes und Bewegliches existirte, d. h. der sinnliche Raum ist allerdings ein blosses Erzeugniss des psychischen Mechanismus, und die Vorstellung des Räumlichen muss und kann in der Psychologie erklärt werden; aber die Veranlassung zu diesem psychischen Mechanismus würde fehlen, wenn nicht die realen Wesen in einem von jenem Vorstellen des Raumes unabhängigen (intelligiblen) Raume gruppirt wären, und diese Gruppirung nicht auch einem Wechsel unterläge, d. h. wenn die realen Wesen sich nicht in dem intelligiblen Raume bewegten.

Herbart sucht daher die Erklärung der Materie durch eine Theorie des intelligiblen Raumes zu leisten. Das Eigenthümliche der Construction dieses Raumes, die hier nicht ausgeführt werden kann, besteht darin, dass Herbart als einfaches Element des Raumes das Aneinander zweier Puncte statuirt, durch dessen Wiederholung zunächst die starre gerade Linie entsteht, aus der dann die verschiedenen Raumconstructionen gewonnen werden. Diejenigen Raumconstructionen, welche er anfänglich gewinnt, sind commensurabel, weil ihr Mass das Aneinander zweier Puncte ist. Später aber, wenn zwischen zwei in bestimmter Distanz schon feststehende Puncte Linien gelegt werden sollen, ergeben sich incommensurable Linien, z. B. Hypotenusen zwischen den Endpuncten der beiden Katheten, von denen jene mit diesen in den meisten Fällen nicht commensurabel sind; d. h. sie haben gar kein gemeinschaftliches Mass, also ist auch für sie das einfache Aneinander, das letzte Element des Raumes, kein solches. Daraus folgt, dass, wenn zwischen zwei derartig feststehende Puncte eine starre Linie gelegt wird, kein möglicher letzter Punct derselben gedacht werden kann, der sich mit dem feststehenden gegebenen Puncte völlig deckte, d. h. sie fallen nicht völlig ineinander. Hieraus ergiebt sich unvermeidlich der allerdings widersprechende Begriff der Theilbarkeit des Punctes (vgl. Aristoteles). Nun kann dieses nicht völlige Ineinander auf alle Puncte jener Linie übertragen werden, oder sie kann so angesehen werden, als ob kein einziger ihrer Puncte an dem anderen sei, sondern theilweise mit ihm zusammenfalle. Damit entsteht der Begriff einer continuirlichen Linie und weiterhin überhaupt der eines continuirlichen Raumes. In dem Begriffe des Continuums sitzt also dieser Widerspruch des theilbaren Punctes unwandelbar fest; man wird nothwendig auf denselben kommen, sobald man sich das Continuum wirklich analysirt. Dieser Widerspruch kann daher nicht gehoben werden; aber er bedarf es auch nicht. Denn er hat seinen Sitz nur in einer an sich nichtigen, formalen Con-

struction, nicht aber bezieht er sich auf etwas Reales; und wenn man auch die einfachen realen Wesen in eine solche Construction eingefügt denkt, so wird jener Widerspruch nicht in der That auf sie übertragen; denn er bleibt nur an der ihnen zufälligen Lage haften.

Wird nun also gedacht, dass die Raumpuncte, welche bisher nur lediglich formal gedacht sind, mit realen einfachen Wesen besetzt sind, so kann, ja so muss, wenn überhaupt der Materie Realität zukommen soll, es vorkommen, dass zwei Reale in solchen Puncten sind, welche nur theilweise in einander fallen. Dadurch entsteht, wie man leicht sieht, eine continuirliche Materie aus dem unräumlichen Realen, sobald man nur eine solche Construction auf eine grössere Menge derselben überträgt.

Derselbe Begriff des theilweisen Ineinander zweier Raumpuncte ergiebt sich auch aus dem Begriffe der Bewegung, da sie als continuirlich gedacht werden muss. In diesem formalen Begriffe liegen auch Widersprüche, die unlösbar sind und beibehalten werden müssen. (Herbart behandelt hierbei ausführlicher die von dem Eleaten Zeno gegen die Möglichkeit der Bewegung aufgestellten Beweise.) Die Bewegung ist übrigens kein wirkliches Geschehen, da in dem Bewegten durch sein blosses Bewegtsein nichts geändert wird oder kein qualitativer Zustand entsteht. Auch hindert nichts, eine ursprüngliche Bewegung der realen Wesen im intelligiblen Raume anzunehmen, denn eben weil der Begriff der Ursache sich nur auf das Geschehen in den realen Wesen bezieht, so bedarf es nicht der Annahme einer Ursache, um ein reales Wesen bloss in Bewegung zu denken. Und da unter den unendlich möglichen verschiedenen Graden der Geschwindigkeit der Bewegung die Ruhe nur ein einziger Fall ist, wo die Geschwindigkeit = 0 ist, so ist die Annahme, dass die realen Wesen ursprünglich in den mannigfachsten Geschwindigkeiten sind, die wahrscheinlichste. Die Zeit ist die Zahl des Wechsels. Die Zeitpuncte bilden eine starre Linie. Zwischen den Zeitpuncten liegt keine Zeit, sondern der Wechsel fällt in die Zeitpuncte selbst hinein. Die Zeit ist übrigens kein integrirendes Merkmal der Causalität. Aus dieser allein würde das Nacheinander im Laufe der Begebenheiten nicht zu erklären sein.

Soll nun aber die Bildung der Materie aus dem unräumlichen Realen vollständig begriffen werden, so hat man weiter sowohl auf die Zahl als auf den qualitativen Gegensatz der Realen zu achten. Aus zwei Elementen kann nämlich noch keine Materie entstehen. Wären sie aus irgend einem anderen Grunde in ein unvollkommenes

Ineinander gerathen, so würden sie vollkommen in einander eindringen müssen, da, wenn nichts anderes sie hindert, der untheilbare Gegensatz auch eine ungetheilte gegenseitige Gegenwart erfordert; sie fallen also in einem unräumlichen Punct zusammen. Zur Bildung einer Materie sind daher mehr als zwei dieser Elemente erforderlich. Aber ausserdem muss noch eine andere Bedingung hinzukommen. Wären die Gegensätze unter ihnen der Art, dass sie sich im volllkommenen Zusammensein selbsterhalten könnten, so könnte eine noch so grosse Anzahl in Einem Puncte zusammen sein. Nimmt man z. B. an, $B$ sei $= m + n - 2\,\gamma$ und $A = a + b + \gamma$, so können in Einem $B$ zwei $A$ vollkommen einander durchdringen; denn in diesem Falle wird $B$ sich erst gegen $2\,A$ vollkommen selbsterhalten. Ist dagegen $B$ nur $m + n - 1\,\gamma$, $A$ aber $a + b + 2\,\gamma$, so kann das einfache $-\gamma$ dem zweifachen $+\gamma$ nicht entsprechen. Folglich können in diesem Falle $2\,A$ nicht vollkommen mit $B$ zusammen sein, es muss bei einem nicht vollkommenen Ineinander bleiben, und gesetzt, sie wären vollkommen ineinander, so müsste Repulsion entstehen. Diese Construction der Materie also ist das Gegentheil von der Kant's, welcher erst Repulsion und dann Attraction setzt.

Hieraus ergiebt sich nun der Hauptsatz für die Naturphilosophie, dass die äussere Lage sich nach dem inneren Zustande richten muss, und umgekehrt, dass, wenn durch andere Gründe die äussere Lage der Elemente schon bestimmt ist, der innere Zustand sich nach der äusseren Lage richten wird. Wie nun diese Construction der Materie für die Naturphilosophie weiter verwerthet wird, kann hier nicht zur Darstellung kommen. Nur darauf soll noch kurz aufmerksam gemacht werden, dass mit dieser Lehre von der Materie sowohl die alte gewöhnliche Ansicht von der Materie, als einer ursprünglichen, formlosen und trägen Masse, verworfen ist, wie nicht minder die neuere Ansicht vom Stoffe und der ihm anhängenden Kraft; die Materie ist vielmehr das Resultat der inneren Zustände der unräumlichen Wesen. Diese Zustände, welche ebenso unräumlich sind, wie die realen Wesen selbst, werden durch ihre Gegensätze unter einander zu Kräften, deren Resultat die Attraction und Repulsion in ihren mannigfaltigen Erscheinungen sind. Attraction und Repulsion sind aber nicht selbst Kräfte, sondern nur von den eigentlichen Kräften bestimmte Bewegungen. Alle mechanische, chemische und vitale Krafterscheinung, alle Cohäsion, Elasticität etc. haben ihre letzte Ursache in den durch ihre Gegensätze gegen einander ver-

schieden bestimmten Selbsterhaltungen der einzelnen realen Wesen. Nicht allein die Veränderungen, sondern auch der scheinbar ruhige und unthätige Bestand der Dinge ist eine Folge der durch ihren Gegensatz zu Kräften werdenden Wesen in ihrem Zusammensein. Somit ist Herbart's Ansicht nicht eine mechanische, wie man aus Missverstand ihm vorgeworfen hat, sondern eine wahrhaft dynamische. Nur freilich kennt er nicht absolute Kräfte, wie z. B. die Schelling'sche Naturphilosophie, sondern Kräfte, die in den unveränderlichen seienden Qualitäten der realen Wesen ihren Grund haben. Auf dieser Unveränderlichkeit jener Qualitäten ruht auch die s. g. Treue und Beständigkeit der Natur.

(Aus diesen mitgetheilten Grundzügen der Lehre von der Materie wird so viel wenigstens hervorgehen, dass die beim Durchdenken des Begriffes der Materie nothwendigen Begriffe von Herbart einer sorgfältigen Bearbeitung unterworfen sind. Es wird freilich selbst von vielen seiner Schüler bezweifelt, ob es ihm geglückt sei, dieses schwierige Problem zu lösen. Der Zweifel gründet sich aber darauf, dass es schwerlich gelingen möge, den widersprechenden Begriff eines theilbaren Punctes nicht auf die realen Wesen selbst bei der Annahme eines unvollkommenen Ineinander zu übertragen. Es mag also hier ein Antriebspunct zu weiterer Forschung und vielleicht auch zur Revision der hervorgehenden Lehren liegen. Man wird sich dabei nur hüten müssen, den Widerspruch mit Worten zu verhüllen oder ihn an anderen Orten wieder aufbrechen zu lassen. Vielleicht aber auch ist hier ein Punct, wo man eingestehen muss, dass wir uns hinsichtlich des realen Geschehens und seiner Formen mit nicht ganz adäquaten Begriffen begnügen müssen. Dann würde Herbart der Ruhm gebühren, an diesem Puncte wenigstens die wirkliche Grenze des menschlichen Wissens aufgedeckt zu haben.)

### 4. Eidolologie oder die Lehre vom Ich.

Bei vollständiger Besinnung auf das, was gegeben ist, entdeckt sich, dass alle s. g. äussere Erfahrung nur unsere eigene Vorstellung ist, wie Fichte nachgewiesen hat. Das Fremde, von dem nach Kant die Materie der Empfindung herrühren sollte, ist nur hinzugedacht, es ist nicht gegeben. Wir können also überhaupt gar nicht aus unserem Vorstellungskreise herausgehen und haben keinen Gegenstand des Wissens als unsere Vorstellungen und uns selbst, und die ganze Anstrengung unseres Denkens kann nur darauf gerichtet sein, dass uns der nothwendige Zusammenhang des Selbstbewusstseins mit

der Vorstellung einer äusseren Welt in allen Puncten klar werde. Danach erscheint also das Ich als das einzige Reale, dessen Vorstellung alles Uebrige ist, was wir für real gehalten haben und halten werden.

Wenn nur das Ich selbst für real gehalten werden könnte!

Aber die in seinem Begriffe liegenden Widersprüche zeigen, dass es nicht für ein Realprincip, aus welchem das Uebrige abgeleitet werden könnte, genommen werden darf. Es ist nur ein Erkenntnissprincip, wie die vorhergehenden Probleme, welches noch keine wahre Erkenntniss liefert, sondern sie zu suchen auffordert. Denn wie das Ich anfangs gedacht wird und gedacht werden muss, ist es ein völlig unmöglicher Begriff.

1. Wie dem Dinge mit vielen Merkmalen, muss auch dem Ich, als dem Urquell aller unserer mannigfaltigen Vorstellungen, trotz seiner strengen Einheit eine Mannigfaltigkeit beigelegt werden.

2. In gleichem Masse fällt es unter den Widerspruch des veränderlichen Dinges, da seine Vorstellungen in einem beständigen Wechsel erscheinen; insbesondere fällt es unter den Begriff des absoluten Werdens, da die Ursachen dieses Wechsels nicht gegeben sind.

3. Vollendet man die im gemeinen Denken schon beginnende Abstraction des Ich von der ihm zufälligen Individualität und ihren vielen Bestimmungen, und denkt man den reinen Begriff des Ich als Identität des Subjectes und Objectes, so entdecken sich noch zwei ihm eigenthümliche Widersprüche: *a.* das Ich erscheint zwar als ein im Bewusstsein Gegebenes, aber es fehlt ihm sowohl am Object als am Subject, mithin an dem ganzen Inhalt seines Begriffes. Denn fragt man: wen das Ich vorstelle? so ist freilich die Antwort: es stellt Sich vor. Aber in dieser Antwort liegt wieder die vorige Frage; denn Sich bedeutet weiter nichts als Sein Ich. Eine Antwort aber, in welcher die Frage selbst wieder liegt, führt nothwendig auf eine unendliche Reihe. Ebenso wenig kann man das Subject finden, denn auf die Frage nach dem, was das ist, das Sich vorstellt, muss man mit dem unbekannten Object antworten, das mit dem Subject identisch sein soll.

*b.* Dazu kommt, dass diese prätendirte Identität des Subjectes und Objectes eben das Widersinnige ist. Das Vorstellende soll das Vorgestellte, also das das Bild Erzeugende das Bild selbst, die That das Gethane, die Bedingung das Bedingte, der wirkliche Actus des Vorstellens das an sich nichtige Bild sein. Die Identität widerstreitet also dem nothwendigen Gegensatze zwischen Subject und Object.

Man könnte nun diesen reinen Begriff des Ich als einen nicht gegebenen zurückweisen wollen, da in dem empirischen Selbstbewusstsein immer besondere Bestimmungen gefunden werden, unter denen man von sich selbst weiss; allein jener reine Begriff der Ichheit ist in dem empirischen Ich immer mit enthalten, denn dieses prätendirt immer wirklich ein Ich, d. h. Identität des Subjectes und Objectes zu sein. Daher giebt sich hier noch der Widerspruch kund, dass das Ich immer und nothwendig mit einem Nicht-Ich behaftet erscheint oder mit mannigfachen wechselnden Bestimmungen, welche ihm zwar zufällig zu sein erscheinen, aber dennoch nothwendig sind, weil ohne sie das Ich nicht sich selbst vorstellen, also kein Ich sein kann.

Aus diesem Allen ergiebt sich nun, dass der Begriff des Ich, wie man ihn auch betrachten möge, nicht der Ausdruck eines Realen oder absolut Seienden sein kann, so sehr er das prätendirt. Mit dieser Erkenntniss stürzt aber der ganze Idealismus in allen seinen Gestalten zusammen. Er liefert keine Erkenntniss, da er auf ein in sich widerspruchsvolles Realprincip gebaut ist und die Widersprüche desselben auf alle seine übrigen Begriffe überträgt.

Herbart schlägt daher einen durchaus neuen speculativen Weg ein, um eine Erkenntniss des Ich, d. h. des menschlichen Selbstbewusstseins zu gewinnen. Seinen ontologischen Lehren vom Sein und Geschehen gemäss kann das Ich nicht ein Seiendes sein, sondern nur Etwas, das in einem durchaus einfachen, unräumlichen Wesen geschieht. Ein solches einfaches Wesen, in welchem das Selbstbewusstsein geschieht, nennt er mit dem alten Namen: Seele. Die Seele ist ihm daher nicht ein ursprünglich vorstellendes, denkendes, selbstbewusstes Wesen, es sind in ihr auch keinerlei Anlagen, Keime, Vermögen oder Kräfte ursprünglich vorhanden, aus denen sich das wirkliche Selbstbewusstsein entwickelte. Dergleichen Annahmen sind durch jene ontologische Erkenntniss absolut verboten. Vielmehr sind alle Vorstellungen der Seele (unter welchem allgemeinen Namen Herbart alles, was in der Seele geschieht, befasst, ohne dabei nur das im Auge zu haben, was man im gewöhnlichen Leben Vorstellungen nennt) ihre Zustände oder Selbsterhaltungen, zu denen sie durch das Zusammensein mit anderen realen Wesen gelangt. Diese Selbsterhaltungen oder Vorstellungen drücken nur die eigene Qualität der Seele aus in ihrem Verhältniss zu anderen Wesen, ohne etwas von dem, was diese Wesen sein mögen und was in ihnen geschehen mag, abzubilden. Einmal entstanden aber, bleiben diese Vorstellungen oder Zustände in der Seele ihrer Qualität nach unveränderlich, jedoch

nicht nach ihrer intensiven Quantität, mit welcher sie im Bewusstsein sind. Jede Selbsterhaltung der Seele oder Vorstellung ist als Ausdruck ihrer Qualität absolut einfach wie die Seele selbst, aber da die Seele mit Wesen von verschiedener Qualität, in denen ein mannigfaches inneres Geschehen stattfindet, zusammen sein kann, so können die Selbsterhaltungen der Seele von sehr verschiedener Qualität sein, also auch unter einander in den mannigfaltigsten Gegensätzen der Qualität wie des intensiven Grades ihrer Stärke sein.

§ 103.

Die Sache der Psychologie ist es nun, auf dieser metaphysischen Grundlage zu erklären, wie aus den einfachen Vorstellungen, d. h. Selbsterhaltungen, ihren qualitativen und quantitativen Verhältnissen und ihrem gleichzeitigen oder auf einander folgenden Eintreten die psychischen Thatsachen sich ergeben, und also auch namentlich, wie ein anscheinend so widersprechendes Phänomen, wie das Ich ist, entstehen kann.

Es ist eins der grössten Verdienste Herbart's, dass er die Psychologie, welcher er um der Pädagogik und überhaupt um der Anwendung der ethischen Wissenschaft willen einen ganz ausserordentlichen Fleiss gewidmet hat, auf die Bahn einer wirklichen Wissenschaft geführt hat. Kant und besonders Fichte hatten zwar schon Versuche gemacht, das empirische Bewusstsein und dessen Thatsachen aus einem uns nicht bewussten psychischen Mechanismus speculativ zu erklären, aber ihre Bestrebungen mussten misslingen, weil sie mit widersprechenden Begriffen arbeiteten.

Herbart verwirft nun den ganzen wissenschaftlichen Apparat, mit dem man bisher diese Wissenschaft bearbeitet hatte, und zwar nicht allein das Ich als ein Realprincip, sondern auch sämmtliche Seelenvermögen als Realgründe des geistigen Geschehens. Diese Verwerfung stützt sich nicht allein auf die schon oben angegebenen metaphysischen Principien, sondern auch darauf, dass die Annahme solcher Seelenvermögen ein Rest alter Scholastik sei, die sich vergeblich bemühe, aus der vorausgeschickten Möglichkeit die Wirklichkeit zu erklären, und dass man von solchen Vermögen aus die Gesetzmässigkeit des geistigen Lebens unmöglich erkennen könne. Besonders macht er es der alten Psychologie zum Vorwurf, dass sie das vorhandene Bewusstsein des erwachsenen, gebildeten Menschen, welches nur ein Resultat einer langen Entwickelungsgeschichte sowohl des einzelnen Menschen, wie der menschlichen Gemeinschaft sei, als

eine ursprüngliche, in der Seele des Einzelnen liegende Mitgift betrachte und über die Entstehung der geistigen Ausbildung nichts anderes zu sagen wisse, als dass ihr allerlei Keime und Anlagen zum Grunde lägen, und doch nicht sagen könne, worin denn eben diese Keime und Anlagen beständen.

Von dem reichen Inhalte der Herbart'schen Psychologie, welche eines eingehenden und anhaltenden Studiums werth ist, kann hier nur eine dürftige Vorstellung gegeben werden.

Das Grundprincip ist die strenge Einheit und Einfachheit der menschlichen Seele als eines realen Wesens. Die Vorstellungen sind, wie gesagt, ihre Selbsterhaltungen, zu denen sie durch ihr unmittelbares oder mittelbares Zusammensein mit anderen realen Wesen also des körperlichen Organismus erregt wird, und diese sind an sich einfache, qualitativ bestimmte Zustände, welche, einmal entstanden, fortdauern. Unter diesen Vorstellungen, wie sie Herbart der anfänglichen Betrachtung unterwirft, hat man nicht sofort das zu verstehen, was man im gewöhnlichen Leben Vorstellungen nennt, sondern die einfachen Elemente dieser äusserst zusammengesetzten und verwickelten Vorgänge, welche man als eine Vorstellung, z. B. eines sinnlichen Dinges, zu bezeichnen pflegt.

Jene einfachen Elementarvorstellungen fliessen wegen der Einheit der Seele unmittelhar in Eine intensive Thätigkeit zusammen, in wiefern sie nicht einander entgegengesetzt sind; die entgegengesetzten aber hemmen sich, d. h. das Entgegengesetzte wird nicht vernichtet, sondern nur der Effect des Vorstellens wird für das Bewusstsein theilweise oder ganz aufgehoben oder verdunkelt. Das Bewusstsein aber, welches noch nicht als ein Sichbewusstsein eines Gegenstandes oder gar als Selbstbewusstsein zu fassen ist, besteht in der Gesammtheit der Vorstellungen, die in einem gegebenen Augenblicke zusammen besteht, ohne völlig gehemmt zu sein. Weil nun die Vorstellungen durch entgegengesetzte nur gehemmt, nicht vernichtet werden, so ist ihr Widerstand gegen einander ein Streben, zum völligen Vorstellen zu gelangen; sie sinken nur gezwungen in und aus dem Bewusstsein, streben aber stets, in das Bewusstsein zurück zu gelangen.

Diese elémentaren Vorgänge hat Herbart in einer s. g. Statik und Mechanik des Geistes, (wofür er auch Dynamik hätte sagen können, wenn ihm am Klange des Wortes gelegen gewesen wäre), der Berechnung unterworfen, und zwar nicht, um die wirklichen concreten Vorgänge eines menschlichen Gemüthes, bei denen Tausende

und Millionen von Elementarvorstellungen concurriren, wirklich zu berechnen, sondern um die einfachsten Gesetze der Seelenthätigkeit mit wissenschaftlicher Genauigkeit zu erkennen. So wird z. B. berechnet, wie viel von zwei oder drei Vorstellungen bei vollem Gegensatze unter ihnen und bei einem gewissen Grade ihrer respectiven Stärke von einer jeden gehemmt werden muss, damit sie zusammen im Bewusstsein bestehen oder im Gleichgewichte sein können; oder wie schnell oder langsam ihre Verdunkelung beim Sinken oder ihr Hellerwerden im Bewusstsein unter gewissen Bedingungen ihres Gegensatzes und ihrer Stärke vor sich geht u. s. f. So findet er durch Rechnung unter andern, dass bei gewissen Verhältnissen schon zwei Vorstellungen hinreichen, um viele andere gänzlich aus dem Bewusstsein zu verdrängen, wodurch die merkwürdige Thatsache Licht erhält, dass die wenigen Vorstellungen, welche jedesmal in unserem Bewusstsein sind, hinreichen, um die ungeheure Masse von Vorstellungen gänzlich aus dem Bewusstsein zu verdrängen, die sich im Laufe des Lebens in unserer Seele ansammeln. Da die gleichzeitig im Bewusstsein vorhandenen Vorstellungen, soweit es ihre Gegensätze erlauben, zu einer mehr oder weniger vollkommenen Verbindung sich vereinigen, so wird, wenn eine der so verbundenen Vorstellungen von der Hemmung befreit wird, wodurch sie aus dem Bewusstsein verdrängt war, sie auch die anderen mit sich ins Bewusstsein zu erheben suchen. Besonders wichtig ist, dass die nach einander ins Bewusstsein tretenden Vorstellungen sich mehr oder weniger fest zu kürzeren und längeren Reihen verbinden, deren einzelne Glieder in abgestuften Graden mit einander verbunden sind. Hierauf beruht die Möglichkeit, dass sich solche Reihen in derselben Ordnung und demselben Rythmus reproduciren. Ueberhaupt sind diese Reihenbildungen der Vorstellungen und deren Gesetze von der weitgreifendsten Wichtigkeit für die Ausbildung des Bewusstseins. Auf ihr beruhen zunächst alle Vorstellungen des Räumlichen und Zeitlichen und dessen, was damit zusammenhängt, überhaupt alle Formen, unter denen wir die Dinge auffassen, endlich auch das Selbstbewusstsein. Denn die ersten Anfänge desselben liegen in den in sich zurücklaufenden Vorstellungsreihen, bei denen das Anfangs- und Endglied dasselbe ist. Solche in sich zurücklaufende Reihen erzeugen sich namentlich beim Handeln, in welchem der Handelnde durch die von ihm ausgehende Thätigkeit seinen eigenen Zustand modificirt empfindet.

Von besonderer Wichtigkeit ist ferner, dass die Vorstellungen in gewisser Weise aus den zufälligen Verbindungen, in denen sie

anfänglich sich befinden, für das Bewusstsein wieder isolirt werden. Je öfter nämlich eine gewisse Vorstellung in verschiedenen Verbindungen oder Reihen gegeben wird, desto mehr verstärkt sich ihre Kraft durch ihre Vereinigung mit den im Gemüthe schon vorhandenen gleichartigen Vorstellungen, und desto mehr hemmen sich die sie begleitenden zufälligen Vorstellungen wegen ihres Gegensatzes, so dass sie isolirt im Bewusstsein aufzutreten scheint. Hier liegt der Anfang der Bildung allgemeiner Begriffe und des s. g. Verstandes, d. h. des Vermögens, sich im Denken nach der Qualität des Gedachten zu richten. — Im Laufe des Lebens sammeln sich die Vorstellungen in ihren Verbindungen und Gegensätzen zu einem grossen Reichthum des Gemüthes an Vorstellungen, so dass die älteren Vorstellungen, Vorstellungsgruppen, Vorstellungsreihen und Reihen von Gruppen ein bedeutendes Uebergewicht an Kraft gegen die neu eintretenden Vorstellungen erhalten, die nun von jenen aufgenommen und einverleibt werden. Hierin liegt die Möglichkeit der Apperception, der Aufmerksamkeit, des s. g. inneren Sinnes und der Vernunft, d. h. der Ueberlegung, indem die stärksten Vorstellungsmassen das ihnen Zusagende mit sich vereinigen, Anderes zurückstossen. Die Gefühle, Affecte und Begehrungen sind Zustände der im Bewusstsein befindlichen Vorstellungen. Ein Gefühl der Unlust oder des Schmerzes entsteht, wenn eine Vorstellung von einigen Vorstellungen im Bewusstsein zurückgehalten, von anderen daraus verdrängt werden soll, das Gefühl von Lust aber, wenn eine Vorstellung in der Art von anderen Hülfe empfängt, dass sie höher ins Bewusstsein gehoben wird, als sie nach dem Masse der eigenen Kraft steigen könnte. Affecte sind mehr oder weniger heftige Störungen des Gleichgewichtes unter den im Bewusstsein befindlichen Vorstellungen. Begehrungen sind im Bewusstsein gegen Hindernisse sich aufarbeitende Vorstellungen. Indem sie wegen der ihr Steigen aufhaltenden entgegengesetzten Vorstellungen langsamer steigen, gewinnen die mit ihnen reihenförmig verbundenen Vorstellungen Zeit, sich auch im Bewusstsein zu heben und dadurch mancherlei neue Verbindungen unter einander einzugehen, so dass die Hindernisse der Begehrungen ein wichtiges Mittel für die Ausbildung des Gedankenkreises werden. Je öfter ein Begehren gelingt, desto mehr bildet es sich zu einem Wollen aus, d. h. zu einem Begehren, welches mit der Erwartung und endlich der Gewissheit seines Gelingens verknüpft ist. — Das Selbstbewusstsein endlich bildet sich bei unzähligen Gelegenheiten und ist anfangs zerstreut und verschieden gefärbt. Aber im Laufe des Lebens ver-

binden sich diese verschiedenen Anlässe des Selbstbewusstseins endlich zu Einem Puncte, von dem alle Vorstellungsreihen mit den verschiedenen Gefühlen und Begehrungen, welche in ihnen ihren Sitz haben, auszulaufen und in den sie wieder zurückzuströmen scheinen. Dass aber das Ich nicht etwa eine ursprüngliche Einheit des Selbstbewusstseins ist, sondern gehindert werden kann, sich zu einer Einheit auszubilden, zeigen manche Formen der Verrücktheit, in denen ein verschiedenes, mit einander unverträgliches Selbstbewusstsein auftritt. —

Das wahre Subject des Ich ist also „die Seele in Hinsicht auf alle ihre Selbsterhaltungen, das Eine, ungetheilte, aber höchst mannigfaltige Thätige des gesammten Bewusstseins. Wie dieses Subject sich betrachten lässt als Vorstellendes zu jedem Vorgestellten, so auch in dem besonderen Falle, da das Vorgestellte ihm selbst identisch sein soll. Die Mannigfaltigkeit der Objecte hängt von äusseren Störungen ab; dennoch empfängt die Seele keinen Stoff von aussen; vielmehr sind sie nur vervielfachte Ausdrücke für die innere, eigene Qualität der Seele; in ihrem Beisammensein ist die Seele mit sich selbst zusammen; daher auch ohne alle weitere Vermittelung das gleichartige und gleichzeitige Vorstellen Eine Totalkraft ergiebt, das entgegengesetzte aber sich ausschliesst oder sich hemmt. Die näheren Bestimmungen dieses Zusammen, dieser Verschmelzungen und Hemmungen entfalten die vorgestellte Welt, in der Mitte der Welt aber das vorgestellte eigene Selbst. Die Seele in dem System ihrer Selbsterhaltungen ist die Identität des Wissenden und Gewussten.“ —

Das geistige Geschehen im Einzelnen und in der Gemeinschaft erweist sich hiernach als eine in ihrer Ausbildung fortschreitende Bildung. Die Vorstellungen sind anfangs nichts weniger als eine Erkenntniss, weder der Welt, noch des eigenen Selbst, sie können es aber unter günstigen Umständen im Laufe des Lebens und der Geschichte werden. Besonders zeigt sich aber das Wollen des Menschen in der Art als ein Bildsames, dass es zu einem festen und unveränderlichen Charakter werden kann, dem es möglich ist, sich über die einzelnen Reizungen und Regungen des psychologischen Mechanismus zu erheben. Hierin liegt die Möglichkeit der Freiheit des Willens, die sich dadurch vollendet, dass die stärksten Vorstellungsmassen der Sitz einer festen sittlichen Gesinnung werden.

Ueber die Verbindung der Seele mit dem Leibe lehrt Herbart, dass die Seele ihren wahrscheinlich veränderlichen Sitz im Gehirn

hat, und zwar in der Gegend des *sensorium commune.* Hier ist sie mit den Enden der Gehirnnerven in einem wechselnden Zusammen, worauf ihre Causalität hinsichtlich des Leibes und umgekehrt beruht. Die Möglichkeit aber, die Seelenthätigkeiten der Hauptsache nach aus rein psychischen Gesetzen zu erklären, weist auf eine relative Freiheit der menschlichen Seele vom leiblichen Organismus hin. Die Nothwendigkeit endlich, die strenge Einheit und Einfachheit der Seele zum Grunde zu legen, wenn man die Thatsachen des Bewusstseins erklären will, reicht schon allein hin, allen Materialismus zu verwerfen.

## § 104.

## 2. Aesthetik, insbesondere praktische Philosophie oder Ethik.

Die Aesthetik ist eine ihren Principien nach von aller Metaphysik oder theoretischen Wissenschaft völlig gesonderte Wissenschaft. Sie fragt nicht: was ist und geschieht, und wie ist solches Geschehen möglich, sondern unter welchen Bedingungen kommt dem Geschehenden durch eine unwillkürliche Beurtheilung das Prädicat des Gefallenden und Missfallenden, des Vorzüglichen oder Verwerflichen zu? Dieser Zusatz aber ist darum unabhängig von der Art, wie metaphysisch das vorhandene Geschehen erklärt werden mag, ob z. B. realistisch oder idealistisch, weil durch solche Erklärungen der Thatbestand der gegebenen Erscheinungen nicht geändert, sondern nur über diesen Thatbestand geurtheilt wird, gleichgültig, wie er geworden sein mag. Ja es genügt für die ersten Elemente der ästhetischen Beurtheilung, wenn man sich nur Bilder eines Geschehens, z. B. eines Wollens, entwirft, um zu sehen, welches Urtheil sich darüber im Anschauen derselben ergebe.

Die Aesthetik begreift unter sich mehrere cöordinirte Wissenschaften, deren besondere Principien von einander ebenfalls unabhängig sind, obwohl sie in der Anwendung verbunden werden können und müssen.

Der erste Satz aller Aesthetik ist, dass Urtheile des Gefallens und Missfallens nicht über etwas Einfaches, sondern nur über Verhältnisse ergehen können; ein einfacher Ton, ein einfache Farbe, ein einzelnes Begehren oder Wollen, ausser allem Verhältniss gedacht, ist weder schön noch hässlich, weder löblich noch verwerflich. Der zweite Satz aber ist: dass das Urtheil ein willenloses, ohne alle Begierde und alles Interesse sein und allein aus dem möglichst vollendeten Anschauen der vorliegenden Verhältnisse sich ergeben muss; denn

sonst wäre es kein wirklich über diese Verhältnisse selbst ergehendes Urtheil. Dabei ist wohl zu bemerken, dass es sich bei der Grundlegung der ästhetischen Wissenschaften nicht um die Fragen handelt, weder wie die beurtheilten Verhältnisse entstanden seien, noch nach welchen psychologischen Gesetzen das Beurtheilen selbst geschehe, noch wie es möglich sei, das Gefallende in der Wirklichkeit auszuführen oder das Missfallende zu vermeiden.

Alle solche Fragen haben erst Sinn, wenn schon feststeht, was schön und hässlich, was gut und böse, kurz was in seiner Art absolut werthvoll oder verwerflich ist; und eben das zu ergründen, ist das Geschäft der Aesthetik.

Der dritte Satz ist, dass die ästhetischen Urtheile nicht demonstrirbar sind. Man kann nur suchen, den Beurtheilenden so zu disponiren, dass er die einfachsten ästhetischen Verhältnisse anschaut, und muss dann erwarten, dass in einem begierdelosen Anschauen das Urtheil aus demselben unwillkürlich entspringt.

Die praktische Philosophie, welche allein von Herbart systematisch behandelt ist, während er zu den übrigen ästhetischen Wissenschaften nur einige, wenn auch sehr werthvolle Andeutungen gegeben hat, sondert sich dadurch von allen anderen ästhetischen Wissenschaften aus, dass ihr Gegenstand die Beurtheilung der Willensverhältnisse ist, ihre Beurtheilung also die Person selbst trifft und niemand sich der ethischen Beurtheilnng entziehen kann.

Soll nun ein willenloses Urtheil über das Wollen ergehen, so kann es sich nicht auf den Werth oder Unwerth eines Gegenstandes beziehen, den er für einen Willen hat, je nachdem er ihn befriedigt oder nicht, sondern es kann nur über das Wollen selbst ergehen. Denn in jenem Falle würde das Wollen selbst urtheilen, nicht aber selbst dem Urtheile unterliegen. (Dieser Satz würde sich in seiner Wahrheit verdunkeln, wenn man schon ethisch bestimmte Gestaltungen, z. B. Tugenden, sittliche Gestaltungen des gemeinschaftlichen Lebens, als Gegenstände eines Wollens vor Augen hätte; die Ethik sucht aber eben die ursprünglichen Werthurtheile, durch welche erst der Werth solcher Tugenden, Charaktere u. dgl. bestimmt wird, vor denen man also nicht weiss, ob ein solcher Gegenstand sittlich erstrebt werden darf oder nicht.)

Um also zu bewirken, dass man richtig über die Willensverhältnisse urtheile, was die alleinige Absicht der reinen Ethik ist, müssen die einfachsten Willensverhältnisse aufgesucht und ihre Vollständigkeit durch eine systematische Construction erwiesen werden.

Nachdem nun schon das Verhältniss des Wollens zu seinem erstrebten Objecte, als unter diese Beurtheilung nicht fallend, zurückgewiesen ist, bleiben nur solche Verhältnisse übrig, welche die blosse Form des Wollens betreffen (vgl. Kant).

Um die Reihe der möglichen formalen Willensverhältnisse zu construiren, ist von der einfachsten Annahme auszugehen, dass sie sich in Einer Person befinden. In Einer Person aber finden sich keine anderen einfachen formalen Willensverhältnisse als 1) zwischen dem Willen und der eigenen sittlichen Beurtheilung und 2) Quantitäts- oder Grössenverhältnisse zwischen den verschiedenen Willensbestrebungen.

1. Die Einstimmigkeit des Wollens und der Beurtheilung desselben in ein und derselben Person gefällt absolut, und die Nichtübereinstimmung zwischen beiden missfällt. Die Idee der inneren Freiheit; denn nur der durch das absolute Urtheil der eigenen Person bestimmte Wille ist innerlich frei von der Bestimmung durch etwas Fremdes. Hierher gehört alles Handeln aus Ueberzeugungstreue. — Trennt man die beiden Glieder des Verhälttnisses, so verschwindet das Urtheil. Die Uebereinstimmung des Wollens mit fremder Beurtheilung ruft an sich keinen Beifall hervor.

Bei diesem Verhältniss ist es also nothwendig, dass beide Glieder in Einer Person zusammen sind.

2. Die verschiedenen Willen Einer Person werden nach ihrer blossen Quantität verglichen. Hier gefällt ohne Frage der grössere neben dem schwächeren; die Grösse kann aber nach den Rücksichten der Intensität, Extension und Concentration oder nach der Stärke des Grades, des Umfanges und des inneren Zusammenhanges des Wollens verglichen werden. Die Idee der Vollkommenheit (des Kommens zu seiner Fülle). Bei diesem Verhältniss ist es nicht nothwendig, dass die beiden Glieder in ein und derselben Person vorhanden sind, sie können möglicher Weise in verschiedenen Personen sein. —

Ueber diese beiden Verhältnisse ergeht zwar eine absolute, aber noch eine unvollständige Beurtheilung. Denn ein Wille, welcher in diesen beiden Verhältnissen für sich absolut löblich sein kann, ist möglicher Weise nach anderen in ihm liegenden Verhältnissen dem Tadel unterworfen. Ein mit der eigenen sittlichen Einsicht übereinstimmender Wille ist an sich zwar gut, aber die Einsicht kann irrig sein; ein kräftiges Wollen kann seiner Qualität nach tadelnswerth sein.

3. Konnten die beiden Glieder des zweiten Verhältnisses in zwei Personen liegen, so kommen nun solche Verhältnisse in Betracht, zu deren Eigenthümlichkeit die Willen zweier Personen nothwendig sind.

Hier ist offenbar das nächste Verhältniss dasjenige, wonach der Wille der einen Person sich im Verhältniss zu einem als möglich gedachten oder vorausgesetzten Willen einer anderen Person befindet; d. h. die eine Person denkt, dass die andere etwas wolle oder wollen werde, und richtet ihren eigenen Willen auf diesen gedachten fremden Willen. Die Uebereinstimmung des eigenen Willens mit diesem vorausgesetzten fremden gefällt absolut — die Idee des Wohlwollens; der Widerstreit des eigenen Willens gegen jenen missfällt absolut — Uebelwollen. Das absolut Löbliche dieses Verhältnisses würde sofort schwinden, wenn die wollende Person den gedachten Willen des Anderen nicht als einen ihr fremden, sondern als irgendwie ihr selbst zugehörenden dächte (wie beim blossen Mitleiden, beim Nepotismus u. dgl.) oder wenn sie ihn nur als Mittel zu ihren eigenen Zwecken dächte, sich in ihm nur wiederfinden und erlangen wollte (die Selbstsucht in dem, was man gewöhnlich Liebe nennt). Die absolut höchste Güte oder Liebe schafft sich selbst die ihr fremden Willen oder Personen, denen sie wohlwollen kann. Die Idee des Wohlwollens würde man gänzlich verkennen und entstellen, wenn man dem Streben, dem Anderen wohlzuthun, irgend welche andere Motive und Rücksichten, etwa auf Verdienst und Würdigkeit des Anderen, unterschieben, oder wenn man den Werth des Wohlwollens nach dem wirklichen Erfolge seines Thuns abmessen wollte. An sich erstreckt sich das Wohlwollen so weit, als es Empfänglichkeit für ein Wohl findet, und sucht am meisten da wohl zu thun, wo die Empfänglichkeit und Bedürftigkeit am grössten ist. Das Wohlthun aber findet in den vorhandenen Naturverhältnissen des Lebens vielfache Beschränkungen; daher entspringt aus dem Wohlwollen selbst die Nothwendigkeit einer weisen Verwaltung der Güter, d. h. der Mittel zum Wohlthun. —

Auf das Verhältniss zwischen einem wirklichen und einem bloss vorausgesetzten fremden Willen folgt das Verhältniss zwischen zwei wirklichen, d. h. für einander wirklichen Willen. Für einander wirklich werden aber können sie nur durch eine Aeusserung, eine That. Entweder treffen nun die beiden Willen in einer Aeusserung unabsichtlich auf einander, oder aber der eine richtet absichtlich seine That auf den anderen auch wirklichen Willen.

4. Unabsichtlich treffen beide Willen nur vermittelst eines Gegenstandes beisammen, den beide begehren, der aber nur dem Zuge des einen von beiden folgen kann. Dies Verhältniss, rein gedacht, ist der Streit. Der Streit aber missfällt absolut. Hier ergiebt sich ursprünglich nur ein verwerfendes Urtheil, dem kein lobendes ebenso ursprünglich gegenübersteht. Auf das Missfallen am Streite gründet sich die Idee des Rechtes. Folgen nämlich beide Willen der Weisung jenes Urtheiles, so zieht jeder sein Begehren von der Sache zurück und überlässt sie dem Anderen. Diese Ueberlassung bedeutet aber, dass man dem eigenen Wollen eine Grenze setzt, um das Wollen eines Anderen in seiner Disposition über die Sache frei zu lassen, und zwar zu dem Zwecke, damit kein Streit sei. Geschieht dies also von einer Person, so giebt sie in Bezug auf sich selbst der anderen Person ein Recht, über die Sache nach Willkür zu disponiren; denn wollte sie ihre Ueberlassung zurücknehmen, so würde sie nun den Vorwurf zu tragen haben, dass sie den Streit begönne; sie würde die Grenze überschreiten, die sie ihrem eigenen Willen gezogen hat, oder das gegebene Recht zurücknehmen. — Beruht das Recht auf dem absoluten Missfallen am Streit, so hat es darin und nicht in einem ursprünglich mit ihm verbundenen Zwange seine absolute Sanction; beruht es ferner auf einer wirklich geschehenen entweder einseitigen oder beiderseitigen Ueberlassung, so ist es allemal positiv und es giebt keine angeborenen oder natürlichen Rechte, weder veräusserliche, noch unveräusserliche. Das Recht ist zunächst immer ein persönliches, sittliches Verhältniss zwischen denen, welche es mit einander errichtet haben. Ein Recht zum Zwange muss aber ebenso positiv errichtet werden, wie jedes andere Recht. Das Recht im objectiven Sinne ist hiernach eine Regel, den Streit zu verhüten und den entstandenen zu schlichten. Das vollkommenste Recht ist also dasjenige, was, entfernt davon, selbst den Keim eines künftigen Streites zu enthalten, in der Art errichtet wird, dass es den Willen möglichst leicht gemacht wird, Frieden zu halten. Daher müssen bei der Frage nach dem zu errichtenden Rechte die Naturverhältnisse der Willen in Betracht kommen, um zu erkennen, von welcher Seite der Streit allein oder am leichtesten vermieden werden kann. Hierdurch wird dasselbe erreicht, was das alte Naturrecht mit seinen angeborenen Rechten wollte, ohne dass man in den alten Fehler desselben zurückfällt, dass jemand bloss durch seinen einseitigen Willen ein Recht haben könne — eine Ansicht, die gerade das Gegentheil von der wahrhaft rechtlichen ist, da sie auf dem

Grundsatze ruht, dass die blosse Macht schon ein Recht giebt, und die dadurch consequent zum Streite führt, den das Recht eben wegschaffen will.

5. Wird endlich gedacht, dass eine Person absichtlich ihren Willen auf den anderen richtet und in denselben durch eine That eingreift, ihm also entweder ein Wohl oder ein Wehe zufügt, und dass es dabei sein Bewenden hat und weiter nichts erfolgt, so entsteht wiederum ein missfallendes Verhältniss. Denn die unvergoltene Wohlthat, wie die unvergoltene Uebelthat missfällt absolut. Das Urtheil verlangt, dass ein gleiches Quantum Wohl oder Uebel auf den Thäter zurückgehe; die Idee der Vergeltung oder Billigkeit.

Wer vergelten oder wer das Missfallende der unvergoltenen That wegschaffen soll, bleibt durch die Idee selbst unbestimmt, sie kann also nur sagen: jeder soll es, der ein solches missfallendes Verhältniss bemerkt. Die näheren Verhältnisse können sich erst durch die Berücksichtigung der vorhandenen Naturverhältnisse ergeben. Bei der Wohlthat wird der Empfänger derselben zunächst aufgefordert sein, zu danken, aber der Dank dafür beschränkt sich nicht auf ihn allein. Bei der Uebelthat wird die Idee selbst dem davon Leidenden die Vergeltung verbieten, da er in seinem Affecte schwerlich im Stande ist, das dem Uebelthäter gebührende Mass des Wehes genau zu bestimmen, und jedes Uebermass des zurückgegebenen Wehes eine neue Uebelthat sein würde. Dagegen muthet sie dem Uebelthäter selbst zunächst zu, die Wehethat auszugleichen, und legt, wo dies nicht geschieht, die Vergeltung einem unparteiischen Richter in die Hand.

Diese beiden letzten Ideen, welche bis auf Herbart in der Rechtsphilosophie ungetrennt in einander verwirrt gewesen sind, liegen offenbar dem Civil- und dem Criminalrecht zum Grunde; sie beschränken sich aber nicht auf den Inhalt der Jurisprudenz, sondern sie normiren ebensowohl die feineren und zarteren Verhältnisse ähnlicher Art, welche in den Verhältnissen des Umganges, der Freundschaft, der Liebe, der Familie u. s. f. dem geübten Auge des sittlichen Urtheiles sich entdecken. — Für die Beurtheilung der concreten Lebensverhältnisse ist überhaupt zu merken, dass in diesen viele verschiedene Willenverhältnisse in einander liegen können, die zum Behuf einer richtigen Beurtheilung reinlich aus einander gelegt werden müssen. So hat z. B. die Lüge in gewissen Fällen gleichsam das Talent, alle Ideen wider sich zu ihrer Verdammung aufzurufen, wo-

gegen in anderen Fällen wegen anderer löblicher Verhältnisse der Tadel fast zu verschwinden scheint.

Um aber in den verwickelten Verhältnissen des Lebens das möglichst Richtige zu treffen, dazu gehört ein Auge, das die verschiedenen Physiognomien der Ideen durch Uebung zu unterscheiden weiss. —

Mit dem fünften Verhältniss ist die Reihe der möglichen formalen Willensverhältnisse geschlossen. Da sie auf einer vollständigen Disjunction beruht, so kann nichts in sie eingeschoben werden, und da die erste Idee auf der allgemeinsten Grundvoraussetzung aller sittlichen Existenz, dem Willen und dem eigenen Anschauen desselben, sich gründet, so kann ihr nichts vorgeschoben werden. Verlängern aber kann man sie auch nicht, denn die Verhältnisse zwischen zwei wirklichen Willen sind mit dem contradictorischen Gegensatze des absichtlichen und unabsichtlichen Zusammentreffens erschöpft. Es müsste also das Wollen von mehr als zwei Personen in Betracht gegezogen werden. Aber daraus können sich keine neue Verhältnisse ergeben. Denn zwischen mehreren Personen werden sich die Verhältnisse zwischen zwei Personen nur wiederholen können.

Die aus diesen einfachsten Verhältnissen gewonnenen Ideen oder Musterbilder für das Wollen können und müssen jedoch nicht bloss auf die Einzelnen, sondern auch auf die grösseren Gesellungen und Gemeinschaften der Menschen angewandt werden; geschieht dies, so ergeben sich die abgeleiteten Ideen: die Rechtsgesellschaft, das Lohnsystem, das Verwaltungssystem, das Cultursystem, die beseelte Gesellschaft, welche den einfachen Ideen des Rechtes, der Billigkeit, des Wohlwollens, der Vollkommenheit und der inneren Freiheit entsprechen. Der Begriff einer Gesellschaft besteht darin, dass die Particularwillen zu einem gemeinschaftlichen mit einander verschmelzen. Das sittliche Ideal einer Gesellschaft würde also dann erreicht sei, wenn die einzelnen Willen zu einem gemeinsamen vollkommen verschmolzen wären, und zwar in der Absicht, um eine sittliche Idee, z. B. des Rechtes oder des Wohlwollens, die ihr gemeinsames Object wäre, zu realisiren. Die Idee der beseelten Gesellschaft, welche der inneren Freiheit entspricht, ist daher der vollständige Organismus des sittlichen Lebens, in welchem in zweckmässiger Gliederung die gesammten Ideen mit bewusster Absicht realisirt werden (im Concreten: die Idee des göttlichen Reiches).

Diese ursprünglichen und abgeleiteten Ideen sind nun die inhaltlichen oder realen Begriffe der Ethik oder die Antwort auf die Frage: was ist das Gute?

Bei der Anwendung dieser Ideen auf das menschliche Leben, wie es vorhanden ist, entsteht nun noch eine Gruppe formaler sittlicher Begriffe, die ohne Beziehung auf jene realen leer und bedeutungslos sind: die Begriffe der Tugend, der Pflicht und des sittlichen Gutes. Die Tugend ist in ihrer Idee die vollkommene Uebereinstimmung des Charakters (der festen Configuration des gesammten Wollens einer Person) mit sämmtlichen sittlichen Ideen, also die Idee eines Charakters, dessen Motive allein die Ideen sind, der also nichts Aeusseres absolut will. „Charaktere mit herrschenden Plänen sind energischer, Charaktere mit herrschenden Maximen sind reiner." Einzelne Tugenden sind nur bestimmte Aeusserungen der Einen Tugend. Die mittelbaren Tugenden (wie Fleiss, Mässigkeit, Keuschheit u. s. w.) ergeben sich in Bezug auf die Ideen aus eigenthümlich menschlichen Verhältnissen.

Der Pflichtbegriff und sein Correlat, das Gesetz, entspringt erst aus dem Verhältniss der Ideen zu einem Willen, der an sich ihnen nicht gemäss ist, also an sie gebunden werden muss; für einen absolut heiligen Willen giebt es weder Gesetz noch Pflicht. Daher ist es falsch, die Ethik ursprünglich als eine Pflichtenlehre darzustellen. Insbesondere aber ist es falsch, die Verpflichtung eines Willens ursprünglich von einem anderen Willen abzuleiten, in welchem der eigentliche Grund der Verpflichtung liegen soll. Denn als Willen sind sie sich beide gleich; der Grund dafür, dass der eine zu befehlen, der andere zu gehorchen hat, kann also nicht aus dem blossen Wollen abgeleitet werden. — Das Erlaubte ist nur ein negativer Begriff, der bloss eine Grenze bezeichnet, d. h. er bezeichnet ein Wollen, welches hinsichtlich einer oder der anderen Idee nicht bestimmt ist; daher der Grundsatz: sich nichts schlechthin zu erlauben.

Das ethische Gut ist ein Product der sittlichen Thätigkeit, in sofern es diese darstellt. Das höchste Gut also der vollendete ethische Organismus der von den Ideen beseelten Gesellschaft. Die Naturverhältnisse des menschlichen Lebens können nur als mittelbare Güter sittlichen Werth erhalten, in sofern sie als Mittel zur Erreichung sittlicher Zwecke dienen.

Die wirkliche Anwendung der ethischen Ideen auf das menschliche Leben setzt die Kenntniss der natürlichen Verhältnisse desselben, namentlich also Psychologie voraus. Es ist dabei vorzüglich zu achten: 1) auf das, wodurch die Lebensweise bestimmt wird, *a.* die Beschäftigungen: Arbeit, (abspannende und erhebende) Erholung, *b.* Gesinnungen: des Verkehrs, des Beifalls, der Liebe und ihre

Gegentheile; *c.* Familienverhältnisse: Ehegatten, Aeltern u. s. w.; *d.* Dienstverhältnisse: Zwangsdienst, Lohndienst, Ehrendienst; 2) auf die Natur der Gesellschaft, insbesondere des Staates, und die aus derselben sich nothwendig ergebenden verschiedenen Stellungen der Einzelnen in der Gesellschaft: Dienende, Freie, Angesehene und Herrschende.

Der theoretische Begriff des Staates ist: Gesellschaft, geschützt durch eine in ihr liegende Macht. Grundvoraussetzungen desselben sind: 1) dass auf Einem Boden die Menschen in einer dauernden Gemeinschaft leben wollen; 2) dass dadurch unwillkürlich eine Menge kleinerer Gesellungen mit verschiedenen Zwecken sich bilden, welche der Staat nicht schafft, sondern vorfindet: 3) dass auf Einem Boden nur Eine Macht sein kann, wenn die Gesellschaft dauernd sein will; 4) dass diese Macht nicht willkürlich gestiftet werden kann, sondern genommen werden muss, wo und wie sie sich findet, und 5) dass die Bürger sich dieser Macht anschliessen müssen, um sie zu stärken und zu befestigen.

Aber jener Begriff des Staates ist an sich widersprechend; denn die Macht kann sowohl zerstören als schützen, und gegen die oberste Macht kann keine andere gleichartige Macht schützen, denn diese kann ebensowohl ihre Gewalt missbrauchen. Soll daher der Staat dauernd stehen, so muss eine zweite ungleichartige Macht vorhanden sein. Diese liegt zunächt in der Nothwendigkeit, dass die Geschäfte ihren Fortgang haben und dass sie nur in der Vereinigung der Willen fortgehen können, sodann in der Erkenntniss der Machthaber, dass ihre Macht zuletzt auf der Anerkennung ihrer Unterthanen beruhe. Aber diese eudämonistischen Motive sind für sich nur eine unsichere Grundlage. Die wahre zweite Macht, welche den Staat aufrecht erhält, ist die sittliche Gesinnung der gesammten Mitglieder gemäss den sämmtlichen Ideen. Diejenigen Ideen, welche im Staate zunächst herrschen müssen, sind allerdings die des Rechtes und der Vergeltung, damit Friede sei und Ordnung, und die Ordnung nicht durch Uebertretung der Gesetze und durch Vernachlässigung gerechter Ansprüche und Verdienste gestört werde. Aber es ist eine grosse Einseitigkeit, den Staat nur als Rechtsgesellschaft aufzufassen, er muss sich ebensowohl zu einem Verwaltungs- und Cultursystem gestalten. Eine der stärksten vereinigenden Kräfte ist endlich die Kirche, indem sie den Unterschied der Stände bei Seite setzt. Kirchenspaltung macht dagegen den Versuch, zu trennen, der, wenn er misslingt, auf die Kirche selbst zurückfällt. Dies ist der wahre Grund der Gleich-

gültigkeit gegen die Kirche. So lange es Kirchenspaltung giebt, mag jede Kirche sich hüten, ihr Eigenthümliches mit Schärfe hervorzustellen.

§ 105.

Die Sittenlehre ist unzulänglich, den Menschen vor Leiden, Uebertretungen, innerem Verderben zu sichern. Dem gesunkenen Menschen muss sich eine neue Welt öffnen, denn seine Welt ist ihm verdorben; seine Schuldbriefe müssen zerrissen werden, denn er kann sie nicht bezahlen; er muss wieder anfangen, denn er ist unfähig fortzusetzen. Daher das Bedürfniss der Religion.

Die allgemeine objective Grundlage der Religion liegt in der teleologischen Naturbetrachtung. Denn wunderbar im höchsten Grade ist und bleibt das Beginnen eines zweckmässigen Naturlaufes. Diese Verwunderung würde freilich verschwinden, wenn es erlaubt wäre anzunehmen, dass die Vernunft ursprünglich eine Maxime besässe, ihre eigene Idee der Zweckmässigkeit in die Auffassung der Natur hinein zu tragen, d. h. dass wir nach nothwendigen Gesetzen unseres Denkens die Natur als ein zweckmässiges Ganze vorstellten, oder dass das absolute Werden von vornherein als ein zweckmässig sich Entwickelndes gedacht werden müsse. Alle diese Ansichten aber sind durch die realistische Metaphysik als unhaltbar zurückgewiesen. Das zufällige Zusammentreffen der realen Wesen dagegen und die dadurch bedingten Selbsterhaltungen lassen gar kein zweckmässiges Geschehen erwarten. Daher kommt der wahren metaphysischen Untersuchung das Zweckmässige der Natur völlig unerwartet, sie vermag es aus ihren Principien nicht abzuleiten.

Aber obwohl die Zweckmässigkeit eine gegebene Form ist, unter der wir Naturdinge aufzufassen nicht umhin können, so bildet sie doch kein metaphysisches Problem, aus dem man Erkenntnisse schulgerecht ableiten könnte, wie die Inhärenz, die Veränderung und das Ich. Denn die Zweckmässigkeit ist nicht nur nicht gleichförmig gegeben, wie jene allgemeinen Probleme, sondern sie ist auch deshalb kein in eine metaphysische Speculation hineintreibendes Problem, weil sie keinen Widerspruch aufzulösen aufgiebt. Die Teleologie stützt sich nämlich niemals auf den falschen Satz, dass einige Erzeugung materieller Dinge nach blossen Naturgesetzen nicht möglich sei. Denn keine *causa finalis* vermag etwas, das nicht im Gebiet der *causa efficiens* liegt, d. h. kein Wille vermag etwas, das an sich unmöglich wäre. Daher ist kein strenger Schluss oder keine Demonstration des Daseins Gottes aus der gegebenen Zweckmässigkeit der

Natur möglich. Niemand betrachtet ein Werk menschlicher Kunst als etwas nach bloss mechanischen Gesetzen Unmögliches, sondern als Etwas, das im gewöhnlichen Laufe der Dinge nicht zu erwarten war, wenn Menschen es nicht machten. Ein ähnlicher Glaube ist die Grundlage aller Gesellschaft unter den Menschen. Kein Beweis lehrt uns menschliche Sprache auf menschliche Gedanken deuten. Wir legen unsere Gedanken hinein in die Laute der Worte, welche wir hören, und wir glauben ohne Weiteres, dass die nämlichen Gedanken den Ursprung sammt der Absicht des Redens enthalten. Möglich wäre es gleichwohl, dass eben solche Laute hörbar würden, auch ohne vorausgehendes Denken und Wollen. Wer nur einigermassen einen Begriff hat von der Beschaffenheit dessen, was wir unsere menschliche Erkenntniss nennen, der weiss, dass eine grosse Wahrscheinlichkeit überall stärker und nützlicher ist, als das strenge Wissen selbst.

Freilich kann auf diese Weise kein wissenschaftliches Lehrgebäude der natürlichen Religion (Religionsphilosophie) zu Stande kommen, welches, als Erkenntniss betrachtet, sich mit Naturphilosophie und Psychologie vergleichen liesse. Allein die Anmassungen solcher Systeme, die von Gott als von einem bekannten, in scharfem Begriffe aufzufassenden Gegenstande reden, sind keine Flügel, wodurch wir uns zu einem Wissen erheben könnten, für welches uns nun einmal die Data fehlen. Nur in sofern muss die Lehre von Gott mit Hülfe der praktischen Ideen fest bezeichnet werden, als dies nöthig ist zur Unterscheidung des vortrefflichsten der Wesen von dem bloss mächtigen, ursprünglich ersten, dem an sich praktisch ganz gleichgültigen Urgrunde der Dinge. Hierzu muss die metaphysische Speculation mancherlei Dienste leisten. Sie muss Spinozismus und Idealismus entkräften, welche das ausserweltliche Wesen und dessen aus sich herausgehendes, uns den Gegenüberstehenden gewidmetes Wohlwollen hinwegnehmen. Die göttliche Wohlthat darf nicht als ein Nepotismus erscheinen; denn die Liebe, welche als Selbstliebe in sich zurückläuft, verliert ihre Würde. Es genügt nicht zur Religion, dass die Welt als ein grosses Cultursystem dargestellt werde, worin der Alleinreale nur sich selbst vervollkommne. —

Das Böse ist ein ebenso positives Wollen wie das Gute, nicht bloss eine Negation, und beides gehört nicht bloss zur Erscheinungswelt, so dass es mit seinen Regungen im Bewusstsein entstände und verginge, sondern zu den beharrlichen Zuständen der Seele oder ihrer inneren Bildung, von der das der inneren Erfahrung Erscheinende

nur ein kleiner Theil ist. Denn auch das Entstandene bleibt so lange, bis es von mächtigeren, entgegenwirkenden Kräften vernichtet wird. Es verhält sich mit dem Guten und Bösen, wie mit den Metallen, den edlen sammt den unedlen, sie finden sich ebenso wenig in den Urgebirgen, wie in der Dammerde.

Die Unsterblichkeit der Seele steht aus metaphysischen Gründen fest. Denn die Seele ist das einfache reale Wesen, welches als Substanz den Ereignissen der inneren Erfahrung zum Grunde liegt. Alle Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele sind aus speculativem Ungeschick entstanden, mit welchem der Begriff des Lebens, welches dem Leibe zukommt, und andererseits der Begriff der geistigen Regsamkeit, die man auch Leben nennt, behandelt sind. Es giebt aber ebenso wenig ein allgemeines Leben, als eine allgemeine Materie, sondern jedes Wirkliche ist ein Besonderes, und die Seele ist deswegen gar kein Leben, weil sie der Sitz und Grund des geistigen Lebens ist. Dieser Sitz und Grund dauert fort auch ohne das leibliche Leben. In das Jenseits hinter dem Grabe nimmt die Menschenseele ihr ausgebildetes Ich; denn von selbst können innere Zustände, die irgend ein Wesen einmal erlangt hat, nicht aufhören. Dazu wäre ein göttliches Wunder nöthig und ein so zweckloses Wunder muss von dem Allgütigen niemand erwarten. Man darf vielmehr glauben, dass eben diese inneren Zustände jedes höher gebildete Wesen in den Stand setzen, alle unpassenden Verbindungen, denen es nach dem Tode des Leibes ausgesetzt sein möchte, für immer zu vermeiden und sich ein rein geistiges Dasein zu erhalten, wofern nicht etwas Höheres, unserer Speculation nicht Zugängliches über dasselbe beschlossen und veranstaltet wäre. —

## § 106.

## Bemerkungen.

1. Das System Herbart's kann in sofern als eine reife Frucht und somit als ein gewisser Abschluss der bisherigen Entwickelung der Philosophie betrachtet werden, als es die hauptsächlichsten Probleme der Philosophie, d. h. die Fundamentalbegriffe sowohl der Naturwissenschaften vom materiellen und vom geistigen Geschehen, als auch der ethischen Wissenschaften mit gleichmässiger Besinnung auf ihre Vollständigkeit und auf die Bedeutung eines jeden für das Ganze in klarer und präciser Darstellung behandelt. Die früheren Philosophen kann man von dem Tadel nicht befreien, dass sie noch kein deutliches Bewusstsein über die Philosophie selbst gehabt haben.

Diejenigen, welche ein ursprüngliches, unmittelbar auf die gegebenen Begriffe gerichtetes Denken zeigen, verrathen meistens einen beschränkten Gesichtskreis, indem sie sich nur von einem oder einigen Problemen leiten lassen. Andere beschäftigen sich meistens mit den schon in Umlauf gesetzten philosophischen Meinungen, indem sie dieselben entweder weiter bilden oder umbilden oder sie der Kritik unterwerfen. Die alte griechische Phiosophie sah zwar einige Widersprüche in den von der Erfahrung gegebenen Begriffen, verstand aber nicht, sie zu lösen und suchte sie zu umgehen. Die neuere hatte in ihrem Anfange diese Entdeckung vergessen, und wenn man auf jene Widersprüche stiess, so wurden sie als Dunkelheiten bei Seite geschoben, oder man sah in ihnen sofort die Grenzen der menschlichen Erkenntniss. Andere wieder sahen in ihnen eine ungemeine, über das Gewöhnliche sich erhebende Erkenntniss und schmückten sie mit hohen Worten. Der neue Idealismus wirrte endlich alle Begriffe in einen einzigen Knäul des absoluten Ich oder einer unendlichen *causa sui* in einander.

Herbart's Verdienst besteht daher hauptsächlich in folgenden Puncten: 1) In der reinlichen Sonderung der metaphysischen und ethischen Begriffe. Ethische und überhaupt ästhetische Werthbestimmungen dürfen keinen Einfluss haben auf die Erkenntniss dessen, was ist und geschieht, noch dürfen umgekehrt metaphysische Ansichten auf jene Werthbestimmungen einfliessen. Beide Wissenschaften sind vollkommen disparat, aber eben deshalb auch einer Verbindung fähig, wenn sie schon vorhanden sind. 2) In der gesonderten Aufstellung und Behandlung der metaphysischen Probleme und wiederum in ihrer Verbindung zur Erkenntniss des materiellen und des geistigen Geschehens. 3) In der Befreiung der Psychologie von den zur Erkenntniss unnützen Erschleichungen gewisser Seelenvermögen, welche als ursprüngliche Mitgift den geistigen Erscheinungen zum Grunde liegen sollten. 4) In der vollständigen und präcisen Aufstellung der inhaltlichen ethischen Begriffe, die bei der Beurtheilung des Wollens und Handelns der Einzelnen, wie des gemeinsamen Lebens in Betracht kommen, wodurch zugleich die schädliche Trennung der gesammten praktischen Philosophie in Naturrecht und Moral aufgehoben wurde. 5) In der Grenzbestimmung zwischen Wissen und Glauben, oder in dem Nachweise des Grundes, weshalb der Gottesbegriff kein Gegenstand des strengen Wissens sein könne.

Der Fortschritt in der Philosophie, wenn ihr in der Zukunft überhaupt noch Fleiss zugewandt werden wird, kann daher nur darauf

beruhen, dass man in der Anknüpfung an diese vollständige und deutliche Besinnung auf ihre sämmtlichen Hauptaufgaben entweder kritisch oder positiv weiter bauend fortarbeitet. Sobald man aber davon wieder losslässt, sich die sämmtlichen Probleme, metaphysische wie ethische, gleichmässig vor die Augen zu legen, wird man nur die alten Irrthümer wieder erzeugen.

2. Die Hauptpuncte aber, auf welche sich zunächst eine strenge und ernste kritische Prüfung richten muss, werden eben diejenigen sein, in denen Herbart zu den herrschenden, durch den idealistischen Spinozismus bestimmten Meinungen in Gegensatz tritt. Diese Puncte sind ungefähr folgende:

1) Die allgemeine Behauptung, dass widersprechende Begriffe keine Erkenntniss geben, da das Glied eines solchen Begriffes das andere verneint, und also scharf gedacht ein solcher Begriff sich selbst aufhebt. Hierbei bedarf es nun der sorgfältigen Prüfung: *a.* ob solche Widersprüche wirklich in den gegebenen Begriffen enthalten, oder ob sie nur von Herbart (und Hegel) erkünstelt sind; *b.* ob die Behauptung richtig ist, dass nur diejenigen Widersprüche einer Auflösung bedürfen, welche in solchen Begriffen liegen, die den Anspruch machen, etwas Reales zu bedeuten, dass aber die in den bloss formalen Begriffen des Raumes, der Bewegung und überhaupt des Continuums enthaltenen beibehalten werden können, ohne eine Erkenntniss dieser formalen Verhältnisse zu hindern; *c.* ob endlich die von Herbart gegebene Auflösung gelungen, oder ob eine andere möglich oder nothwendig ist.

2) Einen besonders wichtigen Gegenstand der Prüfung giebt der Begriff des absoluten Seins und der von Herbart aus demselben gezogenen Folgerungen für die formalen Bestimmungen dessen, was ist oder was absolut gesetzt werden kann, dass nämlich das Was des Seienden nur positiv, einfach und ohne alle Quantitätsbestimmung gedacht werden dürfe. Darauf stützen sich die Annahmen, dass die absolute Qualität des Seienden uns gänzlich unbekannt sei und bleibe, dass alle Qualitäten, welche wir wahrnehmen, nur relative sind oder zum Geschehen gehören, und zwar nur Verhältnisse zwischen unserer Seele und anderen realen Wesen ausdrücken, und dass auf diesen Verhältnissen und ihrem Wechsel all unser Wissen beruht, ohne dass wir jemals die reale Natur der anderen Wesen und das wirkliche Geschehen in ihnen erkennen können.

3) Wenn wir danach niemals aus unserem eigenen Vorstellungskreise herausgehen können, wie kann dann unser Wissen objective Be-

deutung haben, oder wie können unsere Begriffe über das, was ausser uns ist und geschieht, entscheiden?

Herbart antwortet darauf mit einer Gegenfrage: Wie kann man sich einfallen lassen, eine solche Frage aufzuwerfen? Der Fragende unternimmt, sich vorzustellen, dass etwas sei, welches von unserer nothwendigen Vorstellungsart abweiche; er unternimmt also, in sein eigenes Denken diejenige falsche Vorstellungsart wirklich aufzunehmen, die er sich so eben verboten hatte. Jener Zweifel ist also nichts als ein Versuch, sich dem nothwendigen Denken zu entziehen. — Hiernach haben wir also kein anderes Kriterium der Wahrheit, als die Nothwendigkeit unserer Vorstellungsart, d. h. die Erkenntniss, dass jede andere Vorstellungsart auf einen Widerspruch führe. — Wird nun jener Zweifel durch diese Antwort völlig niedergeschlagen? und wenn nicht, liegt es dann an der Unrichtigkeit jener Antwort oder an einer unmöglichen Forderung, die man an das Wissen stellt?

4) Aus dem Begriffe vom absolut Seienden folgt, dass im Seienden ein ursprüngliches Thun oder Verursachen nicht angenommen werden darf, dass ein Geschehen also nur durch ein Zusammensein von wenigstens zwei Seienden möglich ist, wie dies durch die Theorie von den Selbsterhaltungen der realen Wesen näher erklärt wird. *a.* Ist nun diese Theorie haltbar oder, wenn sie verworfen werden müsste, würde daraus schon folgen, dass ein ursprüngliches Verursachen im Seienden anzunehmen sei? *b.* Nach dem Begriffe des Seienden und der Theorie der Selbsterhaltungen oder des Geschehens sind unsere Vorstellungen ein Geschehen in unserer Seele, das nur in ihrem unmittelbaren oder mittelbaren Zusammensein mit anderen realen Wesen entstehen kann. Die Entstehung der Vorstellungen von räumlichen Gegenständen und von der Zeitfolge im Geschehen hängt danach davon ab, dass unabhängig von unserem Vorstellen andere reale Wesen räumlich gruppirt sind und durch ihre Bewegungen den zeitlichen Eintritt der Vorstellungen in unsere Seele bedingen. Wir würden also nichts in Raum und Zeit wahrnehmen, wenn nicht etwas in Raum und Zeit da wäre. Raum und Zeit sind daher nicht bloss subjective Vorstellungsarten des menschlichen Geistes, sondern jede Intelligenz ist nothwendig an sie gebunden, weil sie Formen des Zusammen- und Nichtzusammenseins der realen Wesen selbst sind. Da auf diesen Sätzen der Realismus in seinem Gegensatze gegen den Idealismus beruht, so müssen sie vorzüglich einer Prüfung unter-

worfen werden, wenn man sich wissenschaftlich für die eine oder andere Ansicht entscheiden will.

5) Der Spinozismus oder Monismus, d. h. die Behauptung, dass nur Ein Seiendes, nur Eine absolut unendliche Substanz sei, beruht als auf seinem letzten Fundamente auf dem Satze, dass alle Determination Negation sei. Herbart hat diesem Satze eine Verwechselung des Denkens und Erkennens vorgeworfen, d. h. dass er solche Bestimmungen, welche nur in unserer Vergleichung des Gedachten mit einander entstehen, für inhaltliche Prädicate des Gedachten selbst halte.

Die Entscheidung über diesen Fragepunct entscheidet über die ganze Weltanschauung, namentlich über Pantheismus und Theismus. Eine Prüfung wird also von höchster Wichtigkeit sein.

6) Die schwierigste und weitläufigste Untersuchung aber wird über die durchaus neuen psychologischen Ansichten Herbart's anzustellen sein, auf deren einzelne Puncte hier aber nicht eingegangen werden kann.

3. Hinsichtlich der Ethik kommen folgende principielle Puncte hauptsächlich in Frage:

Durch die Zurückführung aller inhaltlichen oder realen ethischen Begriffe auf absolute Urtheile, welche billigend oder verwerfend über den Willen in seinen Verhältnissen ergehen und zwar unabhängig von allem Wollen, Begehren, Wünschen, Interessen u. dgl., wird aller Eudämonismus verworfen. Denn dieser macht zu seinem Principe solche Urtheile über den Werth der Gegenstände, welchen sie für einen Willen haben; hier urtheilt also der Wille eigentlich selbst, er wird aber nicht einer Beurtheilung unterworfen. Jene echt ethische Beurtheilung aber entspringt aus dem blossen Anschauen der Willensverhältnisse, d. h. dem möglichst vollendeten und reinen Vorstellen derselben, und hat gar keine andere Quelle. Sie entspringt aber unter dieser Voraussetzung unfehlbar. Wo sie sich nicht zeigt, da werden jene Willensverhältnisse entweder nicht angeschaut oder nicht verstanden oder der Anschauende, mag es die wollende Person selbst oder eine andere sein, ist durch Affecte, Begierden, Leidenschaften, Pläne u. s. w. so sehr eingenommen, dass es zum Urtheilen nicht kommt oder doch das Urtheil verdorben wird, oder endlich die Willensverhältnisse, welche das concrete Leben darbietet, sind so verwickelt, dass das Urtheil selbst bei Geübteren schwankend bleibt. — Andemonstrirt aber kann das ethische Urtheil in keiner Weise werden. Eben deswegen ist das Urtheil absolut, durchaus ursprünglich und kann weder durch einen nothwendigen, noch durch

einen Wahrscheinlichkeits-Schluss aus heterogenen Wahrheiten erwiesen werden.

Diese Ansicht steht der, namentlich durch den Idealismus herrschend gewordenen Annahme gegenüber, dass das Urtheil über das, was gut und böse sei, seine letzten Gründe in der metaphysischen Erkenntniss habe. Es wird also gefragt werden müssen, ob die einfachen Elementarurtheile, dass Wohlwollen, Gerechtigkeit, Dank, Treue u. dgl. absolut löblich, und Uebelwollen, Hass, Ungerechtigkeit, Untreue, Undank u. dgl. absolut verdammlich sei, etwa von der Wahrheit der monistischen oder dualistischen oder pluralistischen, der realistischen oder idealistischen Weltansicht abhängen, und je nach der Verschiedenheit dieser theoretischen Weltansicht consequenter Weise sich ändern oder gar bei der einen oder der anderen verschwinden müssen, so dass also erst über die Wahrheit einer theoretischen Weltansicht entschieden sein muss, ehe über jene Elementar-Verhältnisse des Wollens ein sicheres Urtheil gefällt werden kann.

Sodann aber wird die Richtigkeit und Vollständigkeit der Reihe der von Herbart aufgestellten Willensverhältnisse und namentlich die Frage, ob nicht jene verschiedenen Verhältnisse vielleicht auf ein einziges Grundverhältniss zurückzuführen seien, der Prüfung unterworfen werden müssen. Dabei wird man jedoch darauf zu achten haben, dass man die ethischen Begriffe wirklich in ihre einfachsten Verhältnisse zerlegt und nicht von dem eigentlichen Fragepuncte der Ethik abweicht. Das letztere geschieht nämlich sehr leicht, indem man nicht fragt: was ist das Gute und das Böse? sondern: was muss geschehen, damit ein guter Wille wirklich werde? Hierdurch gleitet man aber sofort in psychologische und zuletzt religiöse Fragen ab, ohne vorher jene Grundfrage beantwortet zu haben.

4. Hinsichtlich der religiösen Frage läugnet Herbart, dass wir auf unserem irdischen Standpuncte ein wirkliches Wissen von Gott erlangen können, und zwar nicht wegen einer ursprünglichen Beschränktheit unseres Erkenntnissvermögens, sondern weil uns zu einem solchen Wissen die Data fehlen. Er läugnet damit aber nicht eine Gewissheit des Glaubens, sondern nur ein solches Wissen, das sein Gegentheil als ein Unmögliches ausschliesst oder dessen Gegentheil einen wirklichen inneren Widerspruch involviren würde, und ferner ein solches Wissen, welches die innere Möglichkeit seines Gegenstandes erkennt, also eine detaillirte, in sich zusammenhängende Einsicht in das Wesen und innere Geschehen desselben darbietet.

Herbart behauptet endlich, dass die objective Grundlage der Religion, welche wohl von dem subjectiven Bedürfniss derselben zu unterscheiden ist, allein auf der teleologischen Weltansicht beruhe, und dass diese objective Grundlage allein durch eine realistische Weltansicht geschützt werden könne.

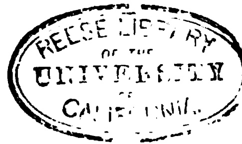
Es wird danach hauptsächlich geprüft werden müssen, ob nicht die erfahrungsmässig gegebene Zweckmässigkeit, ebenso wie die übrigen Formen der Erfahrung, einen Widerspruch in sich schliesse, dessen Lösung zu einem demonstrirbaren Beweise für das Dasein Gottes führe; ob ferner nicht andere, in der allgemeinen Erfahrung liegende Data ausser jener Zweckmässigkeit vorhanden sind, die zu einem Wissen von Gott führen können; endlich aber, ob es rechtmässig und thunlich ist, dass der Gottesbegriff einer metaphysischen Bearbeitung ebenso unterworfen werde, wie die übrigen Begriffe, und ob die logischen Widersprüche, die in dem Begriffe eines persönlichen Gottes sich ebenso gut finden, wie in dem Begriffe des Ich überhaupt, die Anerkennung seiner Wahrheit hindern. — Nach Herbart's Principien muss beides verneint werden. Der Gottesbegriff ist nämlich nicht in dem Sinne gegeben, wie die Weltbegriffe, denn sonst müsste er ebenso allgemein und nothwendig in uns entstehen, wie die Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen, der Materie und des Ich. Dann würde aber niemand nach einem Beweise für das Dasein Gottes jemals haben suchen können. Die speculativen Begriffe, welche wir zur Erklärung jener gegebenen Begriffe anwenden, würden also unrechtmässig auf ein ganz anderes Gebiet übertragen werden, wenn wir sie zur Erklärung Gottes anwenden wollten. Aber ebenso wenig wie die in den gegebenen Begriffen entdeckten Widersprüche uns darin irre machen, dass z. B. die Dinge sich wirklich verändern, sondern nur uns das Geständniss abnöthigen, dass wir kein wirkliches Wissen von ihrer Möglichkeit haben, ehe nicht jene Widersprüche gelöst sind, ebenso wenig kann die Unbegreiflichkeit des Gottesbegriffes uns an der Anerkennung seiner Gültigkeit hindern, wenn er sonst durch hinlängliche objective Gründe getragen wird.

5. Endlich aber wird die allgemeinste Frage über das Wesen der Philosophie selbst erhoben werden müssen: was man eigentlich in ihr suche, ob nur eine mit den verschiedenen Zeiten der menschlichen Geschichte sich ändernde plausible Weltansicht, etwa wie Hegel sagt, dass die Philosophie nur ihre in Gedanken gefasste Zeit sei, oder ob man ein in seinen Principien festes und unverrückbares Wissen, das in seiner Ausführung aber einer ins Unermessliche

gehenden Ausbreitung und Verfeinerung zugänglich ist, ähnlich wie es die Mathematik auf ihrem Felde darbietet, zu finden hofft, d. h. ob man in reiner Wahrheitsliebe nach fester Wahrheit strebt oder mit wandelbaren Meinungen sich begnügen will? —

Ueber diese Fragen mögen einige Worte Herbart's aus einer an seine Freunde gerichteten Abhandlung über philosophisches Wissen und philosophisches Studium (Herbartische Reliquien 8, 231 ff.) zum Schlusse noch Platz finden. „Um eins, sagt er, lasst mich Euch bitten: um Vorsicht — oder wie soll ich sonst die sinnende Stille des Geistes nennen, die Verzichtleistung auf jede Willkürlichkeit im Denken, auf jeden blossen Einfall, der schneller als das regelmässige Forschen zum Ziele zu gelangen wähnt — die Hingebung an die nothwendige Folge der Gedanken; oder wenn diese . . . abbricht und sich nicht weiter spinnen will: das geduldige, auch Jahre durchharrende Warten, bis eine gute Secunde unsere Vorstellungen so gesellt, wie es der Forderung des Principes nun gerade gemäss ist. Nicht Zweifel, aber diese Vorsicht, möchte ich glauben, sei der Weisheit Anfang. . . . Möchte beständig in uns eine unbestechliche Unterscheidungskraft wachen, zwischen dem, was genau dem Problem als seine Auflösung zugehört, und zwischen den fremden Ideen, welche die Phantasie unvermerkt in die Schlussfolge einzuschieben liebt, und wodurch sie den ganzen ferneren Lauf derselben verfälscht. Wie äusserst leicht solche Täuschungen auch die grössten Denker übereilen, davon zeigt die Geschichte der Philosophie so viele Beispiele, von Demokrit's Atomen bis zu Leibnizens Monaden; und mich erinnern Kant's Formen des Anschauens und Denkens und Fichte's Spontaneitäten, auch unser Zeitalter und mich selbst dafür nicht sicherer zu halten. Könnt Ihr solche Täuschungen mir aufdecken, als Wohlthat werde ich das ehren, und gern vom Truge mich reinigen, sollte auch eine Menge vermeinten Wissens mit dahin schwinden.“ — Ueber die Gefahren aber, welchen die Philosophie unseres Zeitalters erlegen ist, hat er schon damals (1798) die prophetischen Worte gesprochen: Die Periode der Eklektiker ist gewöhnlich die, wenn kurz vorher eine Reihe grosser Männer vorübergegangen ist und jeder davon seinen ersten blendenden Glanz eben verloren hat, so dass eine ungezwungene Vergleichung derselben unter einander möglich wird. Dann erzeugen sich in schneller Folge Systeme aus Systemen; der erste Vermittler muss mit den Parteien, die er vermittelte, wieder vermittelt werden, und die ersten Auswahlen vermehren das Bedürfniss, aus ihnen aufs neue auszuwählen. Dem denkenden Kopfe

wird es immer schwerer, sich durch die grosse Zahl seiner Vorgänger durchzuarbeiten; und gewinnt er mühsam endlich das Freie, so lässt er sich's nur gar zu leicht wohl sein und hält die Originalität seiner Einfälle für die Frucht wahrer Forschung. Augenscheinlich geräth unser Zeitalter immer tiefer in diese wirklich unglückliche Periode." Und später, als das Vorhergesagte eingetreten war, hat er die noch kräftigeren Worte geredet: „Dürfen wir uns preisgeben der lächerlichen Einbildung, was der neueste, der jüngste Lehrer, der zuletzt aufgetretene Schriftsteller vortrage, das sei das Wahre, denn die Zeit ist im beständigen Fortschreiten! Wie? Diese Zeit wäre im Fortschreiten, wohl gar in einem sicheren Fortschreiten alles Wissens und Denkens nach allen Seiten; — diese Zeit, welche an allen Irrthümern der Vergangenheit leidet, welche matt und schwach geworden ist über dem Ungestüm, welchen früherhin die streitenden Meinungen haben ausbrechen lassen!" —





August Preuss in Cöthen.



